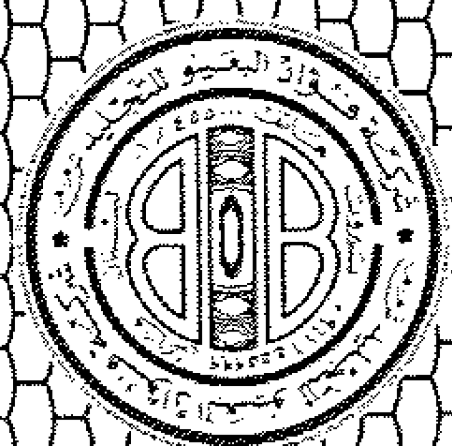
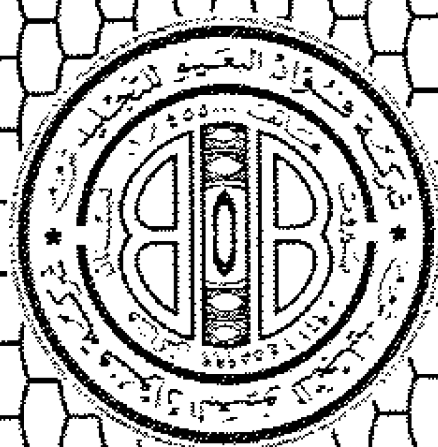
د. محمّد الهادي بن الطّاهر المطوي

ابن خلدون والحداثة



دار سحنون للنّشر والتوزيع
تونس



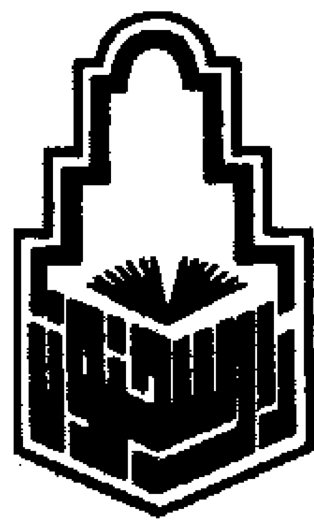


ابن خلدون والحداثة

بسم الله الرحمن الرحيم

ابن خلدون والحداثة

د. محمّد الهادي بن الطّاهر المطوي



دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

الطبعة الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



ISBN 978-9938-834-19-2



دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

10 مكرر نهج جولاشة
1000 تونس
الهاتف: +216 - 71256435
+216 - 71253456
+216 - 71253839
الفاكس: +216 - 71362926
+216 - 71856775
alouini.aws@planet.tn

مقدّمة

لا مراء في أن ابن خلدون هو من أنبه رموز الثقافة العربية الإسلامية، ومن أشهر أعلام الإنسانية الذين طبّقت شهرتُهم الآفاق شرقاً وغرباً. وبسبب هذه المكانة يحتفل به الفكر العربي الإسلامي والإنساني أيضاً، ويقيم له من حين إلى آخر عديد الندوات والملتقيات والاحتفالات لدراسة عبقريته وتقييم إسهاماته في مختلف العلوم والفنون، في التاريخ وعلم العمران البشري أو الاجتماع بخاصة، والحضارة العربية الإسلامية والإنسانية بعامة.

من أمثلة هذه الاحتفالات أن تونس العربية الوفيّة لأعلامها ورموز تاريخها وحضارتها خصّصت سنة 2006م للذكرى المائوية السادسة لوفاة ابن خلدون إكباراً لعبقريته، وتقديراً لإرسائه أسس العمران البشري والتحديث الحضاري. وقد تولّت وزارة الثقافة والمحافظة على التراث التونسية بمختلف هيئاتها ومؤسساتها ووسائلها إعداد فاعليات احتفالات هذه السنة، سواء بتحقيق بعض أعماله وطبعها، أو بنشر ما أنجز حولها من دراسات ومباحث عبر عديد الملتقيات والندوات التي أقيمت لتخليد الاحتفاء بهذه الذكرى السادسة.

وكان أن تعلّقت همّتنا نحن أيضاً، بأن نسهم في هذه السنة الخلدونية، مثل غيرنا من الباحثين، بدراسة حول ابن خلدون والحداثة؛ فكانت حصيلة قراءتنا وتمحيصنا لتراثه، خاصة المقدمة والتعريف برحلته غرباً وشرقاً وبعض الأجزاء من كتاب العبر، هذا البحث الذي حاولنا أن

نبرز فيه ما به تميزت شخصيته من عقلانية، وما اتّسم به فكره من أصالة وتجديد وحداثة.

وقبل أن نسعى إلى استكناه الجذور التجديدية والحداثية في تراث ابن خلدون، بحثنا أولاً عن سُبُل اكتشاف عبقريّته وحداثته في عصر النهضة العربية الحديثة بعد أن ظلّ، إلا في مناسبات قليلة، مسكوتاً عنه ومُغيَّباً طوال عهود.

ثم تولينا الحفر في منابع شخصيته ومكوِّناتها التي جعلت منها في منظورنا شخصية حداثية، ومن مقدمته وسيرته الذاتية خاصة تراثاً حداثياً. بعد ذلك عرّجنا على البواعث التي حفزته إلى سلوك نهج التجديد والابتكار واكتشاف دروب الحداثة، على الرغم من تقدّمه على عصرنا في الزمان واختلافه عن الحداثة الأوروبية في المكان؛ لأن الحضارات في منظورنا بأيِّ وجه كان تتناسل وتتراسل، وتتعالق وتتشابك، وتتأثر وتؤثر.

ولا يفوتنا أن نذكر، في هذا المجال، أن البحث في الشخصية الخلدونية قد جرَّنا إلى البحث في خصائص الشخصية الحداثية أوّلاً، ثم في مدى حظّ شخصية ابن خلدون من هذه الشخصية الحداثية وخصائصها ثانياً؛ مع الحرص ـ قدرَ الإمكان ـ على تجنُّب التّماهي بين الشخصيّتين العربية الإسلامية والغربية المسيحية نظراً إلى ما يُفرِّق بينهما من عوامل ومكوِّنات وثقافات وغيرها.

وبعد هذا الاستقراء لمعرفة شخصية ابن خلدون تناولنا مظاهر اللقاء، أو التراسل، بينه وبين المشروع الحداثي. فاستعرضنا المنهج الخلدوني بالتعريف والنقد والتحليل، ثم أخذنا في البحث عما عنده من مظاهر الحداثة عبر ما أسّسه من علوم وما أحدثه من ألوان حداثية في بعضها الآخر، كما سيتبيّن القارئ ذلك عند متابعة ما أنجزناه من فصول هذه الدراسة.

وللتوصل إلى معرفة المظاهر الحداثية عمدنا أولاً إلى معرفة الجهازين المصطلحي والمفهومي اللذين تمكّن بهما ابن خلدون من التعبير عن القضايا الحضارية الحداثية التي شغلت باله وهجست بها نفسه. وثانياً، ولعلنا نكون

من السابقين إليه، قصدنا إلى معرفة مدى مساهمته في موضوع حقوق الإنسان. وقد تمكنا، بعد التنقيب والبحث والتفكيك، من إدراك أن ابن خلدون قد توصل فعلاً إلى اكتشاف هذا الحقل الإنساني والعامل الحداثي. وإذا كانت مساهمته في هذا المجال جزئية ومحدودة فالسبب هو بداية التأسيس، ثم الأجواء الحضارية والمعرفية التي كانت تسود عصره، إذ كان ابن خلدون يعيش أواخر العصر الوسيط بما فيه من تفكك في الأنماط الاجتماعية، وانحلال في الأشكال الاقتصادية، وفساد في النظم السياسية، واستشراء الأمراض والحروب والفتن والمظالم والتسلط والاستعباد، وغير ذلك مما يستدعي حقاً البحث في حقوق الإنسان، ومختلف القيم الإنسانية.

ولما كان موضوع الكتاب هو البحث في ظاهرة الحداثة عند ابن خلدون توقفنا عند هذه الظاهرة في المقدمة من خلال تحديثه عدة علوم، فعقدنا فصولاً لنماذج من علوم عصره مثل: علم التاريخ الذي التجأ في تحديثه إلى نقد مناهج المؤرخين وأعمالهم، وتحديث مفهوم التاريخ بناءً على رصد معطيات جديدة، وتعداد حاجات التحديث التاريخي ومظاهره.

ثم تناولنا تأسيسه علم العمران البشري بالبحث في مفهومه وموضوعه والشروط التي ارتآها له مثل الوازع والعصبية أو الملك، والنتائج التي توصل إليها في ما يتعلق بتطور الدول والشعوب والحركات التاريخية التي تمر بها من التقدم والصعود، إلى الدائرية أو الحلزونية، فإلى التراجع والانحدار.

ومن القضايا التي بحثناها في فصل العمران البشري ما نسب إلى ابن خلدون من أقوال تشي بالحتمية والطبقية مما يؤهله لتفسير مادي للتاريخ حسب استنتاجات بعض الباحثين على الرغم من ذهاب آخرين إلى أن هذا التفسير لا يطبق على الشعوب السابقة على الرأسمالية... إلخ.

ثم ترادف بحثنا في رؤية ابن خلدون العلمية في أصناف أخرى من العلوم مثل المعاش وعلاقته بعلم الاقتصاد كما كان سائداً في عصره والرؤية التي تصورها له مع أنه لم يبلغ بعد مرتبة علم الاقتصاد الحديث النشأة مع ظهور الرأسمالية في القرن العاشر/ السادس عشر، وعلم البيئة، وفن

العمارة، وعلم الإناسة، وعلوم اللسان: من لغة ونحو وبلاغة بعلومها الثلاثة المعاني والبيان والبديع؛ وفي الفنون مثل الأدب بنوعيه الشعر والنثر، والرحلة، والسيرة الذاتية، والمقالة؛ وفي عديد القضايا الأدبية مثل الطبع والصنعة، واللفظ والمعنى، والأسلوب، والذوق. ثم ختمنا الفصل بالبحث في بعض آراء ابن خلدون النقدية التطبيقية، وبدعوته المبكرة إلى إصلاح علم النحو العربي. . . إلخ.

ولولا الوقوع في مأزق الإطالة لكنا توسعنا في طرح نماذج أخرى من العلوم التي بحثها ابن خلدون، حتى تكون شاهدة على موسوعيته المعرفية الإبستيمولوجية، ونزعته التأصيلية والحداثية.

ومن القضايا التي رأينا ضرورة البحث فيها أيضاً الأصالة والمعاصرة في تفكير ابن خلدون، وقد توصلنا إلى أنه كان أصيلاً في مرجعياته وتفكيره باعتماده على تراثه العربي الإسلامي، ورؤاه الشخصية وواقع محيطه وعصره؛ كما كان عصرياً حينما نراه كأنه يصور واقعنا المعاصر، ويعبر عن حاجاتنا ورؤانا.

وقد أدّى بنا كلّ ما سبق من البحث إلى اعتبار ابن خلدون هو الأب الروحي لحداثتنا المعاصرة، بل هو يبدو أكثر من معاصر لنا حينما نلفيه يتطلع إلى مستقبلنا الآتي، ويستشرف أحلامنا ومطامحنا بنظرة متحرّرة من قيود الزمان وعراقيل المكان، ومتفائلة ببلوغ الهدف المنشود من الرقيّ والتقدّم على الرغم من مسحة التشاؤم التي تسري من حين إلى آخر في ثنايا سطوره.

وفي هذا السياق المستقبلي لم يفتنا أن نختم الكتاب بطرح مشروع خطة للنهضة العربية التي نحتاج إليها على ضوء رؤية ابن خلدون والهدف الذي ربما كتب من أجله المقدمة وتاريخ العبر؛ فكنا نتخيّل أنفسنا عند تسطير هذا القسم من الخاتمة كأننا ننطق باسمه، ونكمل ما فاته من تخطيط لمشروع تقدّمنا ورقيّنا.

ومما تجدر ملاحظته في منهج هذا الكتاب الذي نقدم هو أننا تجنّبنا

الخوض المسهَب في عدة مسائل أفاض فيها الباحثون مثل الخلافة، والعصبية، والوازع، وغيرها من المسائل التي اقترنت بالنظرية السياسية الخلدونية؛ لأن المباحث التي سبقت كتابنا هذا تناولتها بإسهاب قد يغنينا عن اجترارها في دراسة خصصناها أولاً وأخيراً لظاهرة الحداثة الخلدونية.

ونلاحظ كذلك أننا قد نورد بعض الشواهد من المقدمة والتعريف لتأييد استنتاجنا ودعم موقفنا وتعليله أكثر من مرة. وهو فعل اضطُررنا إليه اضطراراً، على الرغم من محاولة تجنّب الكثير منه سواء بالحذف أو الاختصار أو الإحالة، لأننا وجدنا أنفسنا ننظر أحياناً إلى نفس الشاهد باعتبارين اثنين أو بأكثر حسب أبواب الدراسة وفصولها وأنواع علومها والرؤية المختلفة التي قد ننظر بها إلى الشاهد الواحد نفسه.

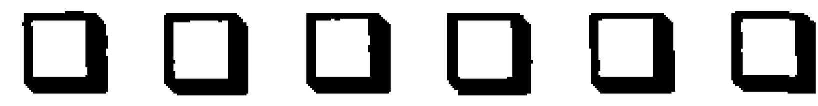
وفي الختام نحن نأمل أن نكون في هذه الدراسة قد قاربنا التوفيق في الرؤية والتقييم، وأدركنا الصواب أو ما يشبهه في التعليل والاستنتاج؛ واكتشفنا حداثة ابن خلدون وعبقريته، وأصالة أطروحاته في نهضة الأمة العربية الإسلامية وتقدّمها، والغاية التنويرية التي هدف إليها بمقدمته غير المسبوقة، لأن حق التأويل حق مشروع لكل باحث شرط الفهم والحصافة والاعتدال، ولولاه ما استمرّ التراث يؤدي فعله إلى عصرنا الحاضر وإلى ما سيليه من العصور.

كما نرجو أن يكون حظ هذه الدراسة، على الرغم من إيجاز فصولها الذي اقتضته ظروف الإنجاز الذاتية والموضوعية، من رضا القارىء وتلقّيها بمقدار حظّنا في القبض على أسرار منهجها، وخصائص جِدّتها، وطرافة إضافاتها مثل فصل حقوق الإنسان، وما طرحناه فيها من قضايا اعتبرناها من حداثة ابن خلدون، وأسرار عبقريته.

ولا يفوتنا كذلك أن ننوّه بما لقيناه من دار سحنون للنشر بتونس ودار ابن حزم ببيروت من تشجيع لنا على نشر هذا الكتاب والحرص على إيصاله إلى القارئ عساه يسهم، من خلاله وبما تتيحه له وسائله قولاً وفعلاً، في تحقيق ما نرتجيه جميعاً لأمتنا من حداثة وتطور ونهضة وتقدم.

والسلام على من اتّبع الهدى والسبيل القَوَام، وأخلص للحقيقة والبحث القصدَ والمرام؛ واقتدى بنور العقل والإيمان، وعمل صالحاً لنهضة العرب والمسلمين. آمين، يا ربّ العالمين!

د. محمد الهادي بن الطاهر المطوي
تونس في 30 فيفري 2011م



تمهيد

في إشكالية البحث

قد يستغرب القارئ أن نجمع في هذه الدراسة بين مصطلح الحداثة الأوروبي النشأة في العقد الثاني من النصف الثاني للقرن الثامن عشر الميلادي وابن خلدون المؤرخ العربي ابن القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي (غرة رمضان 732 ـ 26 رمضان 27/808 مايو 1332 ـ 26 مارس 1406)، الذي تفصلنا عنه الآن أكثر من ستمائة سنة، نحن الذين نعيش بقوة عصر الحداثة، وبداية ما بعد الحداثة أيضاً.

لكنَّ هذا الاستغرابَ سيزولُ وتخِفُّ حدّته إذا علِمنا أن بعض الباحثين المتضلِّعين قد نحَوْا قبلَنا هذا النحو من البحث عن الحداثة عند بعض أعلامنا السابقين، مثل محمد أركون الذي تناول موضوع الحداثة عند ابن رشد[1]، وأيضاً ناصيف نصار في مداخلته «ابن خلدون في منظور الحداثة» التي ألقاها في ندوة «ابن خلدون ومنابع الحداثة» في بيت الحكمة بقرطاج/ تونس يوم 18 مارس 2006 بمناسبة ذكرى مرور ستمائة سنة على وفاة ابن

(1) الإسلام والحداثة، محمد أركون، مواقف، العدد المزدوج 59 ـ 60، سنة 1989. وانظر من البحث المذكور نصاً بعنوان «ابن رشد: إشكالية الحداثة في الإسلام» في كتاب الحداثة (دفاتر فلسفية، 6) إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبدالعالي، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1996: 102 ـ 104.

خلدون[1]، ومحمد الطالبي في مقالته «ابن خلدون وبوادر حداثة لم تتحقق»، وفيها ذهب إلى أن ابن خلدون قد «كان رائداً من أهم رواد الحداثة، حداثة لم تتحقَّق، لأن ابن خلدون كان سابقاً لعصره»[2]. . . إلخ.

وبهذه المبادرات لم نجد إشكالية ولا غرابة في البحث عن موضوع الحداثة عند ابن خلدون، لأن قاعدة الثقافة السياسية الحديثة، حسب باحث آخر هو عياض بن عاشور، «ترجع بجذورها إلى نهاية القرون الوسطى، إلى القرن الثالث عشر، وبوجه خاص تحت التأثير السائد لفلسفة ابن رشد ومدرسته (سيجير دي برابان، ومارسيل دي بادو، وبواس دي داسي. . . إلخ). ومن ثم فإن جزءاً معيَّناً من الفكر العربي هو الذي يكمن خلف الحداثة، لكن من المُؤسف أن هذا الجزء قد هُزِم ونُسِي على يدي الفكر النَّقْلي في العالم العربي ذاته»[3].

---

(1) صدرت هذه المداخلة لناصيف نصار في الجزء الثاني من أعمال الندوة المذكورة بعنوان «ابن خلدون ومنابع الحداثة»، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، تونس ـ قرطاج 2008: 887 ـ 928.

(2) ابن خلدون: بوادر حداثة لم تتحقّق، محمد الطالبي، دراسات أندلسية (تونس)، عدد 35، 2006: 8.

(3) الحداثة الفلسفية والحداثة التشريعية، عياض بن عاشور، الحداثة (دفاتر فلسفية، 6)، م. س: 83. والنص مقتطف من دراسة لنفس الكاتب عنوانها «العقلية المدنية العربية تجاه الحداثة»، وقد كان نشرها في جريدة «لوموند دبلوماتيك»، النشرة العربية، غشت 1989. وسيجير دي برابان (Siger de Brabant)، المولود في سنة 1235، هو من أبرز ممثلي الحركة الرشدية المسيحية/ اللاتينية في كلية الفنون بباريس. وبسبب هذا التمثيل طلبه أسقف باريس، ففر إلى روما حيث قدم نفسه إلى محكمتها فقضت بحبسه. وفي سجنه اغتاله كاتبه حوالي سنة 1284. ومنهم أيضاً مرسيل دي بادو Marsile de Padoue المتوفى بين 1336 و 1343؛ و بواس دي داسي Boèce de Dacie، وغيرهم. وعن مدرسة ابن رشد وأعلامها ومواقف الأساقفة منها في أوروبا انظر مثلا: عبدالمتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام: 252 ـ 256؛ وعبدالرحمٰن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1967؛ ونبيل قريسة: إشكاليات هيستوريوغرافية حول ابن رشد والرشدية المسيحية في العصر الوسيط، المجلة العربية للثقافة، عدد خاص عنوانه: ابن رشد بعد ثمانمائة سنة، العدد 34، مارس 1998: 265 ـ 292. وانظر أيضاً كتاب جورج صليبا: العلوم الإسلامية والنهضة الأوروبية، ترجمة محمود حداد، ط1، نشر كلمة والدار العربية للعلوم ناشرون، أبو ظبي 1432/2011.

ويذهب فريدريك إنغلز (1820 ـ 1895) قبل عياض ابن عاشور إلى أبعد من هذا التاريخ حينما كتب عام 1875 يقول عن تأثّر الحداثة أو النهضة الأوروبية بالحداثة العربية ما نصّه: «الدعوة إلى الدراسة الحديثة للطبيعة... بما في ذلك التاريخ الحديث لهذه الفترة العظمى التي نلقّبها نحن الألمان ـ نتيجة مُصابنا الوطني ـ بالإصلاح، والتي يُطلِق عليها الفرنسيون: النهضة... إنها الفترة التي تبدأ مع النصف الثاني للقرن الخامس عشر، حين كان الشعب الروماني يعيش الفكر الحر، المتفائل والموروث عن العرب المتشرّب بالفلسفة الإغريقية، المكتشَفَة حديثاً، والتي حضّرت لمادية القرن السابع عشر موغِلة في التجذُّر باستمرار»[1]؛ بل نحن نجد أن العديد من فلاسفة الإغريق «كثيراً ما يُنْعَتون بالحداثيِّين قبل وقتهم»[2].

ولماذا نتأيّد بأحكام هؤلاء الباحثين عربيِّهم وأجنبيِّهم، في حين أن ابن خلدون نفسَه قد أعطانا مبرِّراً للبحث عن جذور الحداثة في أعماله. فمن المشهور في مقدمته وعند كل من تناوله بالدرس والبحث أنه يقول بنشوء الدول واكتمالها وانهيارها في أربعة أجيال. ثم تَستأنف الدورةُ الحضارية دورتها ثانية. وهكذا فإن سيرورة التاريخ حسب تصوُّر ابن خلدون هي دائرية أو حلزونية متجدِّدة في الزمان والمكان. فإذا أخذنا بهذا التصور فإن ذلك يعني أن مشروع التقدم أو الحداثة ليس خاصاً بعصرنا، كما أنه ليس خاصاً بشعب دون آخر عكس ما يذهب إليه بعض الباحثين الغربيّين ومن يعُدُّون الحداثة ظاهرة غربيّة[3]. فقد كان هناك منذ القديم أنواعٌ من التقدّم، أو الحداثة، ممّا يسوِّغ أن نقول: إن الحداثة هي في الحقيقة حداثات، وإن

(1) بيان في النهضة والتنوير العربي باتجاه مشروع نهوض عربي تنويري جديد، طيب تيزيني، عالم الفكر، عدد 3، مج 29، يناير ـ مارس 2001: 52. نقلاً عن:

- Marx Engels. Uber Religion. Dietz Verlag. Berlin 1958. p: 122 - 123.

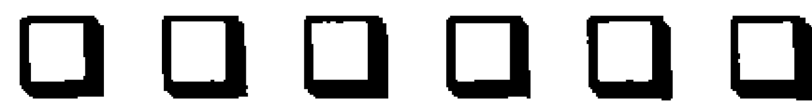
(2) ابن خلدون مرآة الجوكندا، نبيل قريسة، سلسلة «مقام مقال»، دار المعرفة للنشر، تونس 2006: 190.

(3) نمط التفكير العربي المعاصر: ملاحظات حول المواءمة بين الحداثة والتراث، مصطفى عمر التير، الوحدة، عدد 51، كانون الأول/ ديسمبر 1988: 46.

أطلقنا على عصرنا عصر الحداثة فللتّمييز بينه وبين العصور السابقة عليه فقط. ثم لا ننسى أن الإسلام الذي يَدين به ابن خلدون، وينطلق منه في رؤيته العمرانية وحداثته، هو نفسه إذا أحسنّا فهمَه عامل تقدّم وحداثة بالنسبة إلى عصور سبقته، وأن ابن خلدون نفسه عاش في عهد خاتمة تقدّم العصر الإسلامي وإرهاصات دخول الضفّة الشمالية للبحر المتوسط في مرحلة جديدة متقدِّمة ومنافسة لضفَّته الجنوبية كما سيأتي.

ولعل هذا التحوُّل الحضاري، تقدّماً وتراجُعاً، كان من الأسباب التي دفعت بابن خلدون إلى الاهتمام بعلم التاريخ، وبدراسة التاريخ العربي الإسلامي، المغربي على الخصوص. فكانت دراستُه أشبه بوقفة تأمّل لاستكناه حضارة العرب والمسلمين، ومعرفة عوامل قوّتها وأسباب عِلَلها وأمراضها ومقدّمات انهيارها. فإذا صحَّت هذه الاستنتاجات إلى درجة أنها قد تُصبِح واقعاتٍ علميةً وحضارية، وإذا صحّ أن للحضارة العربية جذوراً في الحداثة الغربية، فلِمَ لا نبحث نحن العرب عن أثر ابن خلدون ودوره في تلك الجذور باعتباره أحد مُنظّري الرؤية التاريخية والحضارية العربية الإسلامية في أواخر العصر الوسيط، ومن أبرز ممثلي تجديدها منهجاً وتحليلاً وتأويلاً واستنتاجاً.

فَلْنحاول البحث إذن، ولنغامر عسانا نهتدي إلى الحقيقة أو ما يشبه الحقيقة في هذه المسألة. هذا ما سنراه في الصفحات التالية، رائدنا إليها شرف المحاولة، وسلاحنا فيها حرية البحث وحب المغامرة، وغايتنا منها تجلية العبقرية الخلدونية بخاصة، والعربية الإسلامية بعامة.



الباب الأول
حول اكتشاف عبقرية ابن خلدون
ومقدمته في العصر الحديث

مرَّت على ابن خلدون بعد وفاته عقود لم يكن صِيته فيها عند العرب والمسلمين يتجاوز العدد القليل من الباحثين والدارسين والقراء المهتمّين بالتاريخ العربي. وهو ما قد يوحي بأن ابن خلدون لم يكن يكتب لعصره، بل لما بعد عصره، عصرِنا نحن الذين أصبحت فيه مقولاته وآراؤه شغلنا الشاغل، ومرجعنا العتيد.

وكان المستشرق الفرنسي بارتلمي ديربلو[1] (1625 ـ 1695) ـ حسب الرواية الغربية ـ هو أول من اهتم بالمقدمة في مؤلفه المكتبة الشرقية أو المعجم العام الذي صاغه في شكل دائرة معارف في بضعة مجلدات سنة 1697، والتعريف بها وبمؤلفها ابن خلدون في خضمّ اهتمام الغرب بحضارة العرب والمسلمين، نتيجة ما كان يخوضه كلاهما ضد الآخر من صراعات سياسية وحروب دينية، كما في فتح الأندلس وصقلية والقسطنطينية، والحروب الصليبية، والتنافس على امتلاك جزر البحر المتوسط وشواطئه، وغيرها من ألوان الصراعات الحضارية.

ثم جاء المؤرخ العثماني نعيما (ت1128/1716) فاهتم بابن خلدون

---

(1) بارتلمي ديربلو (Barthélemy d'Herbelot): انظر عنه: «المستشرقون»، نجيب العقيقي، ط 4 موسعة، دار المعارف بمصر، القاهرة 1980: 159/1.

وعرّف الناس به وبمقدّمته. وأول ترجمة تركية للمقدمة هي تلك التي شرع فيها شيخ الإسلام العثماني الملاّ محمد بيري زادة أفندي سنة 1725/1138 لما أقدم على ترجمة الأقسام الخمسة الأولى من المقدمة وأهداها إلى السلطان محمود الأول في سنة 1730/1143 ـ 1731. وكان في عزمه أن يتم الترجمة كلها بترجمة القسم السادس والأخير من المقدمة، لكنه توفي في سنة 1749/1162 دون أن يتمكن من ذلك[1].

بعد ذلك كشف المستشرق الفرنسي والأستاذ بمدرسة اللغات الشرقية بباريس البارون سلفيستر دي ساسي (1758 ـ 1838) الأهمية الأدبية والفكرية والعلمية للمقدمة بترجمة بعض فصولها في كتابه «المنتقى العربي» (ط1، 1806، وط2، 1826 منقحة ومزيدة)، «وكان دي ساسي قد نوّه في مختاراته بأهمية ابن خلدون وسواه من المؤرخين العرب، فحذا العلماءُ الأوروبيون حذوه بأن أكبُّوا على دراسة هؤلاء المؤرخين قبل أن يُقبِل عليها الشرقيون أنفسُهم»[2].

---

(1) مؤلفات ابن خلدون، عبدالرحمٰن بدوي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة 1962: 189.

(2) روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة، إلياس أبو شبكة، المجموعة الكاملة، المجلد الثاني: في النثر، جمعه وقدم له وليد نديم عبود، دار رواد النهضة ـ دار الأوديسة، جونية، ط1، لبنان 1981: 324. وانظر عن دي ساسي (Silvestre de Sacy)، نجيب العقيقي: 162/1 ـ 165. و دراسة «ابن خلدون في نظر سيلفاستر دي ساسي شيخ الاستشراق الفرنسي (ت 1838)»، محمد اليعلاوي، في كتابه «أشتات ثالثة»: 221 ـ 230، حيث عرّف به وبكتابه «المنتقى العربي» الذي كان وضعه لطلبته في مدرسة اللغات الشرقية بباريس ونشره سنة 1806. ثم أعاد نشره سنة 1826 بعد أن أضاف إليه نصوصاً أخرى منها نص جديد لابن خلدون. وقد أعادت بيت الحكمة بتونس بالتعاون مع السفارة الفرنسية بتونس طبع كتاب «المنتقى العربي» في أصله الفرنسي سنة 2006 بعنوانه الفرنسي La Chrestomathie arabe، وعنوانه الثانوي العربي «الكتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد، وجامع الشذور من منظوم ومنثور». وفيه وردت مختارات ابن خلدون العربية مقابلة لترجماتها الفرنسية بين صفحات: 341 ـ 415. ومع ذلك لم يشر نجيب العقيقي في موسوعته «المستشرقون» إلى ما ترجمه دي ساسي من مقدمة ابن خلدون.

وتلاه على نفس الدرب والأهداف النمساوي ج. فون هامر بروغستل (1774 ـ 1856)، فترجم المقدمة من التركية إلى الفرنسية (مخزن الكنوز الشرقية، فيينا 1818)[1].

وعن طريق إشارات هؤلاء المستشرقين وأعمالهم لفت ابنُ خلدون انتباهَ بعض الباحثين والمفكرين الغربيين سواء بريادته في تعديل المنهج التاريخي، أو باكتشافه علم العمران وغيره من العلوم التي حاز السبق بها على علمائهم. وكان ذلك من أسباب إقبالهم المتزايد على المقدمة وعلى كتاب العبر لما تحتويه بعض أجزائه من معلومات نادرة عن تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، حتى إن وزارة الحرب الفرنسية طلبت، بعد احتلال الجزائر سنة 1830، من نويل دي فرجي سنة 1841[2] ترجمة بعض فصوله المتعلقة بتاريخ البربر إلى الفرنسية لدوافع استعمارية لا تخفى.

ثم سعى إتيان مارك كاترمير (1782 ـ 1857) إلى ترجمة المقدمة، لكن الموت لم يسعفه لإكمالها، ولم يتسنّ نشرها إلا بعد وفاته في ثلاثة أجزاء بباريس سنة 1858[3].

وبعده تولّى البارون ماك ـ غوكان دي سلان (1801 ـ 1878) ترجمتها اعتماداً على نشرة كاترمير السابقة، وطبعها بباريس بين سنوات 1861 ـ 1868[4]. وكانت هذه الترجمة هي أول ترجمة أوروبية كاملة للمقدمة.

ومن الواضح أن ترادف العلماء والباحثين الأجانب على ترجمة المقدمة

---

(1) J.Von Hammer- purgstall: انظر عنه كتاب: المستشرقون، نجيب العقيقي: 274/2 ـ 275.

(2) Noël De Vergers: انظر عنه المرجع السابق: 181/1.

(3) Etienne Marc Quatremére انظر عنه م. س: 171/1 ـ 172.

(4) Mac - Gukin de Slane: انظر عنه م. س: 180/1.

كان كافياً لاكتشاف ما فيها، على نطاق عربي وعالمي، من تفكير عميق وتجديد وحداثة[1].

ولم يكن هذا الاهتمام الاستشراقي بابن خلدون هو وحده الذي نبَّه العرب ـ خلافاً لبعض الدارسين الغربيين ـ إلى مقدمة ابن خلدون وعبقريته، لأن هناك من العرب من درسه وأبرز رؤيته التاريخية ودوره في الإحياء والتحديث قبل المستشرقين الذين انطلقوا في دراساتهم عنه غالباً من دوافع استعمارية ومما أصبح يسمى حديثاً بصراع الحضارات والأديان.

وكان الباحث المغربي علي أومليل ممّن رأى هذه الرؤية. فقد نفى أن يكون المستشرقون الغربيون ـ حسب زعمهم ـ هم الذين نبّهوا العرب المحدثين إلى عبقرية ابن خلدون وما للمقدمة من قيمة ندر وجودها لدى المؤرخين، «بل قد يفسر هذا الاهتمام بكون المفكرين العرب المحدثين قد وجدوا في ابن خلدون موضوعاً خصباً لما أصبح يشغلهم من قضايا. . . ولعل حيويّة فكر الرجل عند مفكري النهضة تتمثّل في أنهم ناقشوه كثيراً، كما لو كان واحداً منهم يواجه ما واجهوه من مشكلات»[2].

ويكفينا ـ حسب أومليل ـ أن نقوم بجرد المفاهيم الأساسية في المقدمة من نوع الاستبداد، والشورى، والوازع، والعمران، والملك القهري،

---

(1) ومن الدراسات التي أبرزت اهتمام المستشرقين وعلماء الغرب بابن خلدون نذكر ما ورد منها في الدراسات التالية: «مؤلفات ابن خلدون»، عبدالرحمن بدوي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة 1962؛ ومصطفى الشكعة في كتابه «الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته»: 189 ـ 199؛ ومحمد اليعلاوي في دراسته: «الترجمات الأجنبية لمقدمة ابن خلدون»، في كتابه «أشتات أخرى»، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1422هـ/2001: 133 ـ 141؛ وماريا خيسوس بيغيرا في دراستها: «ابن خلدون والمستشرقون»، في مجلة رحاب المعرفة، عدد 52، جويلية ـ أوت 2006: 67 ـ 70، والدراسة نفسها نشرت أيضاً في كتاب «ابن خلدون ومنابع الحداثة»، بيت الحكمة، قرطاج 2008: 786/2 ـ 793... إلخ.

(2) ابن خلدون والتجاوز الممكن، علي أومليل، في كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة سنة 1962: 326.

والملك الطبيعي، والظلم، حتى نتبيَّن المُبرِّر الذي دفع المحدثين من العرب، وما زال يدفعهم، إلى دراسة ابن خلدون والعناية بآثاره.

والواقع أن اهتمام العرب بابن خلدون يعود إلى عصور متقدمة. في تونس، مثلاً، كان تاريخ العبر معروفاً ومتداولاً لدى السلاطين والملوك والبايات والعلماء والمؤرخين، وذلك منذ أهدى ابن خلدون عند إقامته بتونس، وقبل تحوّله إلى مصر، نسخته التجريبية الأولى من تاريخه إلى السلطان أبي العباس أحمد بن محمد الحفصي سنة 784هـ (الت: 233). وفي مصر أهدى نسخة أخرى بعد إتمامه في تجربته المصرية النهائية في محرم سنة 797 إلى السلطان المملوكي برقوق سلطان مصر. وبعد حوالي سنة وتسعة أشهر تقريباً أي في شوال من سنة 798 أهدى نسخة ثانية من نسخة 797، وهي المعروفة بالنسخة الفارسية، إلى خزانة القرويين بفاس باسم السلطان المريني أبي فارس عبدالعزيز الثاني، وعليها وقْفٌ مؤرَّخ بشهر صفر المبارك من سنة 1396/799[1].

على هذه النسخ الثلاث اعتمد الكثيرون من عرب، مغاربة ومشارقة، في دراساتهم ونَسْخِهم المقدمةَ وتاريخ العبر لابن خلدون. منهم في القرون السابقة تلميذه القزويني، وابن الأزرق، وآخرون ممن تحدّث عنهم وأشار إليهم المغربي محمد المنوني في بحثه «تأثير المقدمة الخلدونية في بعض المؤلفين العرب»[2].

وفي أواخر القرن الثامن عشر نعثر بتونس على إشارات تشير إلى

---

(1) راجع في مسألة إهداء ابن خلدون نسخاً من تجاربه الأولى في المقدمة وتاريخ العبر: محمد عادل لطيف في مجلة رحاب المعرفة، السنة 9، عدد 51، ماي ـ جوان 2006، ص20؛ وأيمن فؤاد السيد في مقاله: ابن خلدون في مصر، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 550/2.

(2) نشرت دراسة محمد المنوني «تأثير المقدمة الخلدونية في بعض المؤلفين العرب» في كتاب «أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير ابن خلدون المقدمة من 14 إلى 17 فيفري 1979»، كلية الآداب بالرباط 1979.

إعجاب التونسيين الكبير، أمراء وعلماء، بالمقدمة. فالباي حمودة باشا (ولد سنة 1173/ 1759، وحكم بين 1196 ـ 1783/1229 ـ 1814)، وهو في نظر بعض الدارسين أول النهضويين التونسيين، كان معجبا بتاريخ ابن خلدون ومقدمته كما يبدو، على الأقل، من هذه القصة التي رواها أحمد بن أبي الضياف في تاريخه «إتحاف أهل الزمان» عند امتحانه رئيس المُفتين بمدينة قفصة الشيخ أبي الحسن علي بن تاج الآجري القفصي (ت1225/1810 ـ 11 بقفصة)، يقول ابن أبي الضياف: «وجرت له محنة سببُها ثروته. أغرمه الباي حمودة باشا خمسين ألف ريال، وأمر القايد بخلاصها منه، فتفنَّن في تعذيبه، وربطَه بنخلة واقفاً، ومنعه الماء. ولما كاد يموت أجمع أهل بلده على كفالته، وأعانوه في دفعها. ثم جاء إلى تونس يتكفَّف، فأسكنه الباي في مدرسة باردو، وأجرى له ما عاش به، وأمره أن ينسخ له تاريخ ولي الدين بن خلدون، وجمع له نسخاً جميعها محرَّفة، وهو الذي أصلح تحريفه، ثم رجَّعه الباي إلى بلاده وخطته...»(1). وفي دار الكتب الوطنية نسخ من العبر التي نسخها الآجري بين سنوات 1211 ـ 1214/1797 ـ 1800(2).

ومن الكتب التاريخية التونسية التي تأثرت بابن خلدون في القرن الثامن عشر، ودلَّت على اطِّلاع أصحابها على تراثه التاريخي، نذكر محمد بن محمد الصغير بن يوسف الباجي (1105 ـ 1694/1184 ـ 1770) في كتابه «التكميل المشفي للغليل» الذي حاول فيه تكميل تاريخ العبر؛ وقد أورد في أول مسوَّدة مخطوطه مختاراتٍ كثيرةً من تاريخ ابن خلدون وغيره من الكتب التاريخية التونسية. ولكنه لم يكمل عمله حسب نسخة التكميل الفريدة التي اطلعنا عليها منذ زمن في دار الكتب الوطنية بتونس تحت عدد 5264 (عبدلية

(1) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، كتابة الدولة للشؤون الثقافية والإرشاد، تونس 1965: 59/7.

(2) انظر نسخ تاريخ ابن خلدون التي تشتمل عليها دار الكتب الوطنية بتونس، ومنها النسخ التي نسخها الآجري، في كتاب العمر، لحسن حسني عبدالوهاب ومحمد العروسي المطوي وبشير البكوش، المجلد الثاني ـ القسم الأول: 484 ـ 486.

3536)[1]. ومما تجدر ملاحظته أن المؤرخ الصغيِّر الباجي لم يقتصر في إعجابه بابن خلدون على محاكاته والسير على منهجه، بل نجده ينسخ تاريخ ابن خلدون أو بعض أجزائه وصلتنا منها نسخة من الجزء الخامس بتاريخ 1180هـ/1766 ـ 1767م[2].

وكانت المقدمة في القرن التاسع عشر، قرن الإصلاح والنهضة والحداثة، مرجعاً تحديثياً للإصلاحيين العرب. منهم في المشرق العربي رفاعة رافع الطهطاوي، وأحمد فارس الشدياق مؤسس فن المقالة العربية، الذي سنخصُّه بالبحث في هذه المسألة بالذات في ما سيأتي بيانه في الفصل الثاني عشر من هذه الدراسة، وغيرهما كثيرون.

وفي تونس كان الإصلاحيون المعجَبون بابن خلدون في هذا القرن عديدين، من المؤرخين نذكر الشيخ القاضي محمد بن الطيب بن سلامة (1216 ـ 1801/1266 ـ 1850) مؤلف «العقد المنضّد في أخبار مولانا المشير الباشا أحمد»، ويوجد مخطوطاً في دار الكتب الوطنية بتونس تحت العدد 16618 في 122 صفحة. في هذه النسخة الفريدة تبيَّنا عند مطالعتها منذ السبعينات من القرن الماضي أن بها بياضاً في بعض الأوراق يبدو أن المؤلف كان ينتظر توافر المراجع لإتمامها، لكنه لم يُتَح له ذلك فظلَّت النسخة ناقصة. وهو يحتوي على مقدمة تحدَّث فيها عن التاريخ والعلوم وأقسامها وغير ذلك مما يرجِّح لدينا أنه رام في بعض أقسامها محاكاة تاريخ ابن خلدون ومقدمته[3].

ثم جاء الوزير مصطفى صاحب الطابع (ت في 10 ماي 1861) الذي

---

(1) انظر عن كتاب التكميل المشفي للغليل ومؤلفه محمد بن محمد (الحاج الصغيّر) بن يوسف الباجي: كتاب العمر السابق ذكره: مج2 ق531/1 ـ 534.

(2) نفسه: 485.

(3) انظر عن ابن سلامة وتاريخه «العقد المنضد»: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1984: 58/3 ـ 63؛ وكتاب العمر، م. س: مج2 ق546/1 ـ 547.

اكتشف أهمية ابن خلدون مبكّراً، فولع بمقدمته شديد الولع حسب عبارة أحمد بن أبي الضياف صاحب تاريخ «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» في قوله: «وكان ذا ولوع بمقدمة ابن خلدون، حتى كاد يحفَظ محلَّ الحاجة منها»(1).

وقال فيه محمد الفاضل بن عاشور واصفاً كلَفه بابن خلدون ومقدمته: «كان هذا الوزير القرجي الأصل مثالاً عديم النظير بين طبقة من عظماء المماليك في رجاحة الفكر واستقامة السيرة والغيرة على المصالح العامة. ولم يكن ذا علم ولا ثقافة واسعة، ولكنه كان قد شغف بابن خلدون، وتعلَّق بآرائه، فكان دستور تفكيره في المقدمة التي ما انفك يتناول الأحوال الجارية بالفحص عن أنوارها، ويقيم ما يتناول إصلاحه منها على أساس قواعد المقدمة ونظرياتها»(2).

وبهذا الشغف وذاك الولوع أفاد الوزير مصطفى صاحب الطابع ابنَ تربيته أحمد باشا باي بن مصطفى باي (ولد سنة 1221/1806، وحكم بين 1253 ـ 1837/1271 ـ 1855)، فأشربه نفسَ الشغف والإعجاب بابن خلدون وتاريخِه، وصبغه بصبغة إصلاحية تنويرية. يقول ابن أبي الضياف عن ثقافة أحمد باي التاريخية وشغفِه بالمقدمة التي كان يحفظ منها الكثير: «وكان محباً للعلم، معظِّماً للعلماء، عارفاً بمنازلهم، ذا ولوع بفن التاريخ. قرأت بين يديه كتاب «الإمامة والسياسة» لابن قتيبة مراراً متعددة، وكتاب «المنتظم في أخبار الرشيد والأمين والمأمون والمعتصم»، وغيرهما من كتب التاريخ الإسلامية، وإذا ذكرتُ له مقدمة ابن خلدون يقول لي: «نعرفها، ويستشهد منها بما يوافق غرضه، وتاريخ نابليون الأول المعروف»(3).

---

(1) إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف، تونس 1966: 120/8.

(2) الحركة الأدبية والفكرية في تونس، محمد الفاضل ابن عاشور، تونس 1972: 27 ـ 28. وفيه ورد: بالفحص على أنوارها، والصواب: عن أنوارها

(3) إتحاف أهل الزمان، ابن أبي الضياف، تونس 1963: 179/4.

كما جمع حوله أيضاً تلك الطبقة من الإصلاحيين التي ستعرفها تونس معه وبعده في أواسط القرن التاسع عشر، من أمثال: خير الدين باشا التونسي صاحب كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (ط1، تونس 1867)، وأحمد ابن أبي الضياف صاحب تاريخ «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان» (ط1، تونس، في سبعة أجزاء بين 1963 ـ 1965)، والجنرال حسين التونسي صاحب عديد المؤلفات وكاتب المقالات والدراسات في الصحف التونسية والشرقية أيضاً، ومحمود قبادو المصلح وشاعر تونس الأول في ذلك العصر، والشيوخ: سالم بوحاجب، ومحمد بيرم، وعمر بن الشيخ، وغيرهم. كما قام المشير أحمد باي، بوحي من ابن خلدون ورؤيته العمرانية، في ما نرجح، بعديد الإصلاحات التعليمية والسياسية والعسكرية والاقتصادية ممهِّداً بها لسُبُل النهضة والتقدُّم ومناهج الإصلاح والتنوير في تونس، ولِيُحقِّق بها ما كان قد حققه محمد علي باشا في نهضة مصر وإنشاء دولة حديثة قوية عتيدة.

ومن أوجه تأثُّر التونسيّين بابن خلدون كذلك محاكاة مؤرخيهم لأسلوبه حدَّ استعمالهم مصطلحاته ولغته، نحو مصطلحات: التمدن، والعمران، والوازع، والظلم المؤذن بالخراب، واصطناع الرجال، وغيرها مما هو مستفيض في كتبهم مثل: تاريخ ابن أبي الضياف «إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان»، وكتاب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، والمقالات التي كان ينشرها الرائد التونسي بتحرير خير الدين باشا نفسه، واللواء حسين التونسي، ومحمد السنوسي الذي استعار تمثيلاً التركيب الجزئي «اصطناع الرجال» من «فصل في أطوار الدولة» (الم 227/1) ليُعَنْوِن به مقالة من مقالاته كان نشرها سنة 1877 في العدد 15 من المجلد 18 لجريدة الرائد التونسي، وعنها نقلَها الشدياق ونشرَها في الصفحة الرابعة من العدد 860 لجريدة الجوائب بتاريخ 20 ماي 1877. وسنعود إلى البحث في مدى تأثير ابن خلدون في الشدياق آخر الفصل الثالث عشر «ابن خلدون المقالي: من حداثة التأسيس إلى حداثة التأثير» من هذا الكتاب.

وفي مجال نشر المقدمة وطبعها طباعة حديثة نذكر أن الشيخ نصر الهوريني كان أول من نشرها بمصر عام 1858/1274؛ ثم نشرها الشيخ رفاعة الطهطاوي مع تاريخ العبر والتعريف برحلة ابن خلدون في سبعة أجزاء، في المطبعة الأميرية ببولاق القاهرة سنة 1867/1284.

ومنذ هذا التاريخ حازت المقدمة على نطاق واسع شهرة عالمية فائقة، فتعددت طبعاتها وترجماتها في مختلف عواصم البلاد العربية والأجنبية، خاصة بعد أن اكتشف الدارسون العرب ما فيها من نزعة تحديثية تستجيب لراهنية ظروفهم الاجتماعية والسياسية التي أصبحوا يعيشونها بحدّة منذ القرن التاسع عشر.

وبهذا كله أصبحت المقدمة موضوعاً تعليميًا ومادة تدرس في الجامعات العربية وغير العربية سواء باعتبارها مادة تاريخية اجتماعية أو موضوع شهادات التخرج والدكتوراه التي بلغت الآن كمًا غزير العدد بمختلف اللغات.

في تونس مثلاً نذكر أن الوزير خير الدين أدرج في القانون الذي رتّبه في ذي القعدة من سنة 1875/1292 تاريخ العبر ضمن الكتب المقررة للتدريس في الرتبة العليا من رتب التعليم الزيتوني[1]. ومنذ صدور هذا القانون أصبح كتاب العبر والمقدمة بتونس من الجهاز التعليمي الزيتوني، ومن كتب امتحاناته التي يُمتَحَن فيها المترشّحون لنيل شهاداتهم العليا.

وفي الأزهر الشريف كان الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده يُلقي درساً من المقدمة؛ يقول أحمد أمين عن هذا التوجّه التعليمي من الشيخ الإمام مما يؤكّد دورالمقدمة الحداثي في شخصية هذا المصلح التنويري الكبير: «وعُيِّن مدرساً للتاريخ في دار العلوم، فلم يقرأ لهم ملخَّصاً من ابن الأثير والطبري، وإنما قرأ لهم مقدمة ابن خلدون، وألّف لهم كتاباً في «علم

---

(1) تاريخ جامع الزيتونة، محمد الحشائشي، تونس 1974: 45.

الاجتماع والعمران» فُقِد ولم يُعثَر عليه»[1]. فهل كانت المقدمة بمنهجها العقلاني والنقدي والحضاري، دون إغفال مؤثرات أخرى، من مرجعيات النزعة الإصلاحية والتحديثية عند الإمام محمد عبده، حتى إنه ألف كتاباً في نفس اختصاص المقدمة، أي علم الاجتماع والعمران؛ لكنّ فقدانه، للأسف الشديد، حرم الباحثين من الاطلاع على نوعية التأثير والتأثر بين الطرفين؟ وهل كانت له أيضاً وراء اكتشافه فكرة النهضة والسقوط الحضاريين[2]؟

وفي الجامعات الأجنبية كان التعريف بالمقدمة، وتدريس ما ورد فيها من مسائل حضارية وقضايا معرفية، وراء ما يَسَّرَ انتشارَها بين الطلبة والدارسين بجنسياتهم المختلفة، وأشرع لها الباب واسعاً لتُصبِح من محاور دراسات الجامعات الغربية العليا وموضوعات أطروحاتها.

ومن الأدلة أيضاً على مكانة ابن خلدون الحداثية عند العرب، والاهتمام الكبير الذي أصبح يناله لديهم، النَّدوات والمؤتمرات والمناسبات التي تقام له هنا وهناك، والدراسات والمداخلات التي تُدوَّن وتؤلَّف حول منهجه التاريخي وكشوفه المعرفية والعلمية ورؤيته الحداثية وعبقريته الفكرية؛ نذكر منها أن سنة 1932 بتونس كانت سنة الاحتفال بمئوية ميلاد ابن خلدون[3]، وأن سنة 2006، وهي سنة وفاته، حملت شعار «سنة ابن خلدون»؛ فاستحق بهذا التكريم الاعتراف بالنبوغ، وتبوَّأ به وبغيره منزلة المفكِّر والشخصية العربية والعالمية لكلِّ العصور.

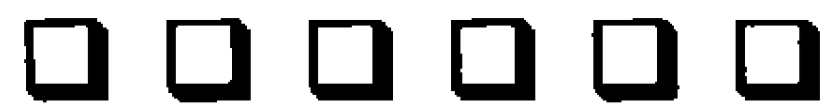
---

(1) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت: 293.

(2) يقول غالي شكري عن الشيخ محمد عبده: «كان اكتشافه الباكر لغيزو المؤرخ ووزير التربية والتعليم الفرنسي (1787 ـ 1874) وابن خلدون اكتشافاً لفكرة النهضة والسقوط الحضاريين». انظر كتابه: النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت 1978: 185.

(3) انظر عن هذه المائوية دراسة فتحي القاسمي: صدى إحياء الذكرى الستمائة لولادة ابن خلدون (1332 ـ 1932)، الحياة الثقافية بتونس والشرق العربي، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 767/2 ـ 785.

إنّ كل هذا الاهتمام بالمقدمة يدلّ على وعي المفكرين العرب خاصة والعالميّين عامة بقيمتها، ورغبتهم في إحياء رؤية ابن خلدون الحضارية ومعالجتها ضمن مشروع أكبر يتعلّق بإحياء رؤية التقدّم الإنساني من منظور عربيّ إسلامي، للاستفادة منها في حداثة عصرهم الحاضر وحلول إشكالياته. وفي الفصول القادمة من هذا الكتاب سنستعرض جوانب من هذه القضية الخطيرة الأبعاد والنتائج، قضية مدى اعتبار ابن خلدون ممثِّلاً لجذور الحداثة العربية منذ القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي إلى العصر الحاضر، وربما إلى ما بعده.



الباب الثاني
شخصية ابن خلدون في منابعها ومكوّناتها

للبحث عن منابع شخصية ابن خلدون ومكوِّناتها سنتناولها من خلال ما حصل له في حياته وأعماله من مؤثرات ونتائج عبر وقائع بيئاته: السياسية والاجتماعية، والعائلية، والدراسية، والثقافية، والوظائفية العملية، والذاتية، والإبداعية. وسنورد بإجمال ما أمكننا استخلاصه من تلك المنابع والمكوّنات للتذكير بدورها في تلوين مسيرته السلوكية بألوانها الخاصة، وما اكتسبه منها في أعماله الإبداعية من رؤى تجديدية وفعل حداثي:

1 ـ البيئة السياسية والاجتماعية:

تجمع المصادر التاريخية التي أرَّخت عصرَ ابن خلدون على أن بيئته السياسية والاجتماعية قد عاشت اضطرابات كثيرة، وتعرّضت لعديد الأخطار داخلاً وخارجاً. وأكبر شاهد على هذه الحالة المضطربة ما سجّله في سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً». فقد جاءت هذه السيرة وثيقة حيّة، ناطقة بالعديد من التحوّلات والتقلّبات سواء تلك التي شاهدها، أو شارك فيها بالفكر والفعل السياسي، أو تأثر بها في حياته ورؤاه الفكرية والتاريخية.

في الداخل تفكّكت أوصال الدولة العربية الإسلامية، التي بناها القادة الأولون والسياسيون المؤسّسون أيام عزِّ الإسلام والعرب، إلى دُول وإمارات.

وعلى الرغم من محاولات الإنقاذ التي بذلها بعض اللاحقين من الخلفاء والملوك لم تتمكّن الدولة، أو الدّول، الإسلامية من الوقوف على قدميها أمام أعاصير التنازع والانشقاقات والتمرد والفتن والثورات في وجه السلطة المركزية سواء بالمغرب أو بالمشرق.

في المغرب الإسلامي مثلاً، وبعد انقراض الدولة الموحّدية التي حقّقت وحدة مغاربيّة لم تدم إلا فترات قصيرة[1]، نشأت دول عديدة مثل دول: بني مرين في المغرب (592 ـ 1196/957 ـ 1550)، وبني هود في مرسية (620 ـ 1223/668 ـ 1270)، وبني حفص في تونس (626 ـ 1229/981 ـ 1573)، وبني نصر في غرناطة (629 ـ 1231/897 ـ 1492)، وبني زيان بن عبد الواد في تلمسان (633 ـ 1235/957 ـ 1550)، وبني مَزْنَى في بسكرة بالجزائر (1340/740 وما بعدها)، وبني وطاس في فاس، وهم سلالة مراكشية متفرعة من بني مرين أسسها محمد بن يحيى الوطاسي وحكمت بين القرنين التاسع والعاشر للهجرة/ الخامس عشر والسادس عشر للميلاد (870 ـ 1465/962 ـ 1554).

وفي المشرق العربي كان هناك في أماكن مختلفة من آسيا الصغرى دولة السلاجقة التركية (464 ـ 1072/888 ـ 1483). وفي مصر دولة المماليك البحرية (648 ـ 1250/792 ـ 1390). ثم خلفتها دولة المماليك البرجية (784 ـ 1382/922 ـ 1516). وقد صادف نزول ابن خلدون بمصر، في منتصف شعبان من سنة 25/784 أكتوبر 1382، ولاية أول حكّامها الظاهر سيف الدين أبو سعيد برقوق (738 ـ 1338/801 ـ 1398). وفي الشام كان هناك الباطنيّون من الإسماعيلية في جبال النصيرية (557 ـ 1162/671 ـ 1272)، ودول من بقايا الأيوبيين في مدن مختلفة من شمال سوريا (574 ـ 1178/930 ـ

---

(1) انظر عن الوحدة المغاربية في مختلف فتراتها كتاب: السلطنة الحفصية ـ تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي، محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986/1406. والملاحظ أن المؤلف أورد في بعض فصول هذا الكتاب الأحداث التي عاشها ابن خلدون في عهد الدولة الحفصية.

1524) . . . إلخ[1].

ولم يكن هذا التعدُّد، أو التفكُّك على الأصح، إلا أثراً من آثار ضعف السلطة المركزية العربية الإسلامية، والانحلال السياسي، والصراع على الحكم بين السلاطين والأمراء ودسائس أبنائهم ووزرائهم ونسائهم وجواريهم، والانقلابات والمؤامرات والخيانات التي كانت تُدبَّر بليل. وهو ما أفضى إلى التدهور الاقتصادي، ومصادرة الثروات، وتخريب المدن، وانتشار قُطّاع الطُّرق الذين كانوا ينهبون ويسلبون من يعترض طريقهم. وقد تعرض ابن خلدون نفسُه إلى هذه المحنة أكثر من مرة، منها واحدة في طريقه إلى صفد بفلسطين لمّا كان راجعاً إلى القاهرة بعد التقائه تيمورلنك بدمشق، حسب ما أورده في فصل «الرجوع عن هذا الأمير تَمُر إلى مصر» من سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون».

إلى جانب هذا التفكك الداخلي تعرَّضت البلاد الإسلامية إلى أخطار خارجية عديدة. فالأندلس باتت هدفاً سهلاً للإسبان، وأخذت مدنُها وممالكها تتساقط أمام هجماتهم تساقط أوراق الخريف الواحدة بعد الأخرى، إلى أن سقطت بأيديهم مملكة غرناطة نهائياً سنة 1492/897، أي بعد أقلّ من قرن من وفاة ابن خلدون في 1406/808. ومما زاد وضعَها تعفُّنا العنصران البربري والمملوكي اللّذان أسهما بدور كبير في الفتن والاضطرابات ضد الحكم العربي في قرطبة، وسهَّلا مهمة تدخُّل الإسبان في الشأن السياسي العربي بالأندلس، ثم القيام بحروب الاسترداد حسب اصطلاحهم.

ومرَّت بلاد المغرب العربي بنفس الوضع من الاضطراب؛ فقد تفوَّق البربر على العرب، وكوَّنوا دُوَلاً قامت أوّلاً بدور كبير في إنقاذ الأندلس من التهديد الإسباني؛ لكنَّ هذا الدور لم يدم طويلاً، إذ سرعان ما نخر الضعفُ والتدهور جسد هذه الدول البربرية بدخول عنصر قبائل بني هلال في اللعبة

---

(1) أخذنا تواريخ هذه الدول بعد تمحيصها من كتاب: تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1983: 28/6 ـ 29.

السياسية، فازدادت القبلية فعلاً في تسارع الانهيار السياسي العربي. وآل الأمر بعد سقوط غرناطة، إلى تهديد إسباني مستمرّ؛ ثم لم يلبث أن تطوّر عبر العصور إلى أن تحتلّ إسبانيا مناطق من شمال المغرب العربي، وما زال قسم منها محتلاً إلى اليوم مثل: مليلة وسبتة.

ولم يختلف حال عرب المشرق ومسلميه عن هذه الحال في تعرّضهم للأخطار الخارجية والأطماع الأجنبية. فبعد الزحف الصليبي والحروب التي اضطروا إلى خوضها لردِّ هجماته وعدوانه منذ أواخر القرن الخامس وخلال السادس، وبعد زحف التتار والمغول في بداية القرن السابع الذي قاده جنكيز خان (549 ـ 1155/624 ـ 1227) وحفيده هولاكو (613 ـ 1217/663 ـ 1265) جاء دور تيمورلنك (738 ـ 1336/807 ـ 1405) في القرن الثامن/ الرابع عشر ليستبيح المشرق العربي الإسلامي، ويعيث فسادا في حلَب ودمشق وبغداد وغيرها من المدن التي جازها.

وقد أتيح لابن خلدون أن يعايش ألواناً من هذه الأخطار، ويتردَّد على بلاطات حكام الدول التي عاصرته سواء في الغرب الإسلامي أو المشرق العربي[1]. وما هذا التردّد إلا تعبير عن الاضطرابات والأزمات التي كانت تمرّ بها أمته مما سيمكِّنه من استنباط نظرياته في العصبية ونظم الحكم ونشوء الدول وقوتها ونهضاتها، ومن التأمل في الواقع العربي الإسلامي لإنقاذ حضارته من الغرق في مستنقع الانحدار ووهدة الأفول؛ وذلك حينما كان يدوّن بأسف شديد انحلال العصبية التي كانت سبباً في قوة العرب والمسلمين في ما سلف من عصور ازدهارهم، ثم تحوّلت إلى سبب من أسباب انهياراتهم وفقدان بعض أقطارهم مثل بلاد الأندلس خاصة (الم: 61/1).

وكما كانت تلك الأخطار والمآسي تعبيراً عن الضعف وبداية الانحدار

(1) عن الحكام الذين عاصرهم ابن خلدون في الأمصار الإسلامية انظر كتاب: مؤلفات ابن خلدون، عبدالرحمٰن بدوي، ط2، الدار العربية للكتاب، تونس 1391/1979: 26 ـ 29.

الحضاري العربي الإسلامي، كانت، بتأثير الفراغ الذي سبَّبه هذا الانحدار، إرهاصاً لبروز حضارة جديدة في ما وراء الضفة الشمالية للبحر المتوسط، وهي الحضارة التي ستحمل مشروع الحداثة الأوروبية بعد اتصالها بالنبوغ العربي الإسلامي وتأثرها بحداثته وحضارته.

وقد كان من الممكن أن يواصل النبوغُ الحضاري العربي الإسلامي فعلهَ الإبداعي التحديثي، ويسير خطى أبعد في دعم الحداثة العربية الأصيلة معنًى وفعلاً؛ ولكن هكذا يقتضي حال الدول وقانون تطورها، إذا ما تقاعست إرادات الحكام وتهاوت عزائم الشعوب عن العمل بجوهر التطور والتقدم والنهوض كما سيبسطه هو نفسه في مقدمته.

2 ـ البيئة العائلية:

ابن خلدون كما جاء في كتاب «التعريف بابن خلدون» هو ولي الدين أبو زيد عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبدالرحمٰن بن خالد بن عثمان سليل عائلة عربية أصيلة من حضرموت باليمن. وقد ذكر أيضاً في كتابه «التعريف بابن خلدون» أن جده خالد (الذي سيعرف بخلدون حسب الصيغة الأندلسية للتعظيم) بن عثمان من حفدة الصحابي وائل بن حُجْر هو أول الداخلين من الخلدونيين إلى الأندلس في القرن الثالث الهجري في أرجح الاستنتاجات، وليس مع العرب الفاتحين أواخر القرن الأول سنة 92هـ حسب رواية ابن حزم[1].

وبعد أن استقرّ الخلدونيون أول أمرهم بمدينة «قَرْمُونة» على بعد 40كم من إشبيلية، انتقلوا إلى هذه المدينة الأخيرة حيث عرفوا الصراعات على الحكم، والاشتراك في الثورات مثل الثورة التي قادها بها أمية بن عبدالغافر، واشترك فيها معه اثنان من بيت بني خلدون هما كُرَيْب بن عثمان وأخوه خالد. وبعد خمود الثورة استبدّ كُريب بحكم إشبيلية؛ ولكنه لم يلبث أن

---

(1) عن هذا الترجيح انظر كتاب علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمٰن بن خلدون، سلسلة أعلام العرب، عدد 4، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1962: 14 ـ 18.

تعرض إلى ثورات الطامعين في الحكم، فكان مصيره الهزيمة والقتل.

ويصف المؤرخ ابن حيان القرطبي (377 ـ 987/469 ـ 1076) صاحب كتاب «المقتبس في أخبار بلد الأندلس» بيت بني خَلدون قائلاً: «وبيت بني خَلدون إلى الآن في إشبيلية نهاية في النَّباهة، ولم تزل أعلامه بين رياسة سلطانية ورياسة علمية» (الت: 5).

ولما اضطربت أحوال دولة الموحدين بالأندلس بفعل هجمات الإسبان القشتاليِّين وتغلُّب ابن الأذفونش (ألفونس الثاني) ملك البرتغال (1211 ـ 1223) على إشبيلية، لجأ بنو خلدون مع بني حفص عن إشبيلية إلى سبتة بإفريقية سنة 1223/620. وفي هذا الموطن الجديد قرَّبهم الحفصيون وولّوهم الولايات، إلى أن جاء الأمير أبو إسحاق إبراهيم بن أبي زكريا يحيى الأول من الأندلس إلى بونة، فولّى جدّه أبا بكر محمّداً شؤون الحجابة، وعقد لابنه محمد، وهو الجد الأقرب لابن خلدون، على حجابة ولي عهده ابنه أبي فارس أيام أقصاه إلى بجاية. ثم استعفى ورجع إلى حضرة تونس. ولما غلب الدعيُّ ابن أبي عمارة أحمد بن مرزوق الخارجي على ملكهم بتونس اعتقل الجد أبا بكر محمد وصادر أمواله، وقتله خنقاً في محبسه. وظل جدّه الأقرب محمد بعد مقتل أبيه يخدم السلطان أبا اسحاق وأبناءه في بلاط بجاية إلى أن تغلّب على تونس الأمير أبو يحيى بن اللحياني سنة 711هـ داعياً للموحدين، فقرّبه إليه وولاّه الحجابة؛ لكن هذا الجدّ لم يلبث، بعد انقراض دولة اللحياني وسفره إلى المشرق لقضاء الفريضة سنتي 718 و723هـ، أن استعفى من الخدمة، ولزم بيته إلى حين وفاته سنة 1337/737 (الت: 13 ـ 14).

وبسبب هذه الصراعات والمصائر التي كان يلقاها الخلدونيون سلك محمد أبو مؤرخنا بدوره هذا المسلك، فابتعد عن خدمة السلطان، ونزع ـ كما يقول ابنه عبدالرحمان ـ «عن طريقة السيف والخدمة إلى طريقة العلم والرباط. . . فقرأ وتفقّه، وكان مقدَّماً في صناعة العربية، وله بصَر بالشعر وفنونه؛ عهدي بأهل الأدب يتحاكمون إليه فيه، ويعرضون حَوْكَهم عليه؛ وهلك في الطاعون الجارف سنة تسع وأربعين وسبعمائة 1348/749» (الت: 14 ـ 15).

وكما كان لأجداد ابن خلدون نشاط سياسي عبر القرون كان لعدد منهم أيضاً مشاركات علمية. نذكر منهم أبا مسلم عمر بن أحمد بن خلدون المتوفى، حسب ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، بإشبيلية سنة 449هـ وعنه قال: «هو من أشراف أهل إشبيلية، ومن جملة تلامذة أبي القاسم مسلمة بن أحمد (المجريطي) أيضاً؛ وكان متصرِّفاً في علوم الفلسفة، مشهوراً بعلم الهندسة والنجوم والطب، مشبَّهاً بالفلاسفة في إصلاح أخلاقه وتعديل سيرته وتقويم طريقته. وكان من أشهر تلامذة أبي مسلم ابن خلدون أبو جعفر أحمد بن عبدالله المعروف بابن الصفار المتطبّب...»[1].

وأسوة بالآباء والأجداد كان لابن خلدون نشاط سياسي وعلمي كما سنرى في كتابنا هذا، وكذلك كان لأخيه يحيى (733 ـ 780) المؤرخ الأديب، وصاحب كتاب «بغية الرواد في أخبار بني عبد الواد» نفس الاهتمامات. ولمشاركة هذا الأخ في الحياة السياسية ومساهمته في تأييد هذا الأمير أو ذاك، تعرض للسجن، كما أدى شك الأمير أبو تاشفين بن أبي حمو بن أبي زيان في إخلاصه له إلى أن يرسل له سنة 780هـ بعض أعوانه ليغتالوه في أحد شوارع تلمسان بعد خروجه من صلاة التراويح (الت: 97 هـ 2، وصفحات أخرى مذكورة في فهرس الأعلام؛ وانظر أيضاً قصة هلاكه في تاريخ العبر: 292/7 ـ 293)[2]. وسنعود إلى بعض أخباره في فصل آخر من هذا الكتاب.

أما أخوه الكبير محمد فقد ذكره في التعريف عند الحديث عن نصحه له بعدم اللحاق بالمرينيين سنة 753هـ بعد إصابته بمرض الاستيحاش لذهاب أشياخه وعُطْلتِه عن طلب العلم. ثم يقول: «فلما رجع بنو مرين إلى مراكزهم، وانحسر تيارهم عن إفريقية، وأكثر من كان معهم من الفضلاء

---

(1) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت: 485.

(2) لمزيد الاطلاع على حياة يحيى بن خلدون ونشاطه السياسي وآثاره راجع: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982: 224/2 ـ 227؛ وكتاب العمر، حسن حسني عبدالوهاب، ومحمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، مج2، قسم أول، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2005/1425: 478 ـ 479.

صحابةٌ وأشياخٌ، فاعتزمت على اللحاق بهم، وصدّني عن ذلك أخي وكبيري محمد، رحمه الله» (الت: 56).

ذكرنا هذه النبذة عن البيئة العائلية لابن خلدون لنُبيِّن ونبرز انتماءه إلى عائلةٍ ذاتِ حسب ونباهة ومشاركات في السياسة والعلم والأدب؛ وأنه من المفترض، وقد ترعرع في مثل هذه البيئة، أن ينزعَ هو بدوره إلى أن يقتفيَ أثر أجداده، ويسيرَ سيرتهم، ويعيشَ ما عاشوه من اكتساب معرفة، وطموح إلى المناصب، ومغامرات سياسية، ومشاركات اجتماعية، وغير ذلك مما سيهيئه لأن تكون له مكوِّنات اجتهدنا في وَسْم بعضها بالمكونات الحداثية. وربما كان أيضاً «يطمح إلى تأسيس إمارة أو دولة صغيرة ليعيد مجد أسرته، ولكنه فشل؛ من هنا اكتشف نظرية العصبية». ولعل ما يرجح هذا الطموح حديث ابن خلدون عن المغرورين بأنسابهم حسب ما أثبته علي الوردي[1]، وهو ما يحملنا على الاستنتاج بأنه قد يكون هو نفسه مغترًا بنسبه وبأمجاد أصوله وعائلته.

3 ـ البيئة الدراسية والثقافية:

كانت البيئة العلمية التي نشأ فيها ابن خلدون متعدّدة الأماكن والأعلام والشيوخ، ومختلفة الاتجاهات والأصناف. ففي تونس تلقّى عن شيوخ عصره ما عُرف في زمانه بالعلوم العربية والدينية والأدبية، وقد ذكر هذه العلوم وشيوخَه فيها بتفصيل في سيرته الذاتية (الت: 15 وما بعدها).

لكن الشيخ البالغ التأثير في شخصيته العلمية والفاعل الأكبر في إكسابه خصائص ذات جذور نعتبرها اليوم حداثية هو الشيخ أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الآبلي (681 ـ 1282/757 ـ 1356)[2].

---

(1) منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، علي الوردي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1977: 142 ـ 143.

(2) الآبلي: انظر عنه كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 21 ـ 22، و33 ـ 38، 306؛ ومحمد سويسي في موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين: 22/1 ـ 23.

وأصل هذا الشيخ، الذي أكسبه تلميذُه المؤرخ عبدالرحمٰن بنُ خلدون شهرةً كبيرة، من جالية الأندلس التي نشأت بتلمسان، وكانت قدمت إليها من آبلة بالشمال الغربي لمقاطعة مدريد. وبهذا الموطن الجديد تلمسان قرأ الآبلي كُتُب التعاليم وبرَّز فيها. ولزم بمراكش العالم العددي الشهير أبا العباس أحمد بن محمد بن عثمان بن البناء الأزدي المراكشي(654 ـ 1256/721 ـ 1321) شيخ المعقول والمنقول والمبرَّز في التصوف علماً وحالاً[1]، فحصل عنه سائر العلوم العقلية وورث مقامه فيها وأرفع. ولنبوغه نعته ابن خلدون بشيخ العلوم العقلية (الت: 21)، ونظمه السلطان أبو الحسن المريني في مجلسه مع من كان يحضره من العلماء. «وهو في خلال ذلك يعلِّم العلوم العقلية ويبُثُّها بين أهل المغرب، حتى حذق فيها الكثيرُ منهم من سائر أمصارها، وألحق الأصاغرَ بالأكابر في تعليمه» (الت: 22).

ولما قدم أبو الحسن علي المريني سنة 1347/748 في حملة على إفريقية لافتكاك سلطان الحفصيين قدم معه الآبلي (الت: 19، 22)، فاتصل به ابن خلدون لما بينه وبين أبيه من صحابة، ولازم مجلسه ثلاث سنين (الت: 55)، وأخذ عنه التعاليم والمنطق والأصلَيْن وعلوم الحِكْمة، حتى شهد له بالتبريز في العلوم التي تلقاها على يديه (الت: 22). كما اجتمع به بعدُ في فاس وأخذ عنه؛ ولإشعاعه بها عدَّه «شيخَ أهل المغرب لعصره في العلوم العقلية ومفيد جماعتهم» (الت: 306). ويبدو أنه كان به اختلاط عقلي يعرض له من حين إلى آخر لتطبُّبِه في وقت ما بشرب الكافور، لكنه كان لا يلبث أن يُفيق منه (الت: 21، 34 ـ 35).

لقد ألحَّ ابن خلدون في الترجمة لشيخه الآبلي في كتابه «التعريف»؛ كما ألح في ذكر ما اكتسبه منه من العلوم العقلية. وفي هذا إشارة واضحة إلى دوره في عقلانيته وأثره في حياته وتآليفه، وخاصة ـ كما سنرى ـ في

(1) ابن البناء: انظر عنه كتاب التعريف بابن خلدون: 21 ـ 22 هامش 4، وفيه أنه توفي سنة 724؛ والأعلام للزركلي: 222/1؛ وموسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين، محمد سويسي: 115/4 ـ 119.

شخصيته الحداثية. وقد أشاد العالم والباحث التونسي في الرياضيات والعلوم محمد سويسي بهذا الدور للآبلي في ابن خلدون فقال: «هذا، ولا شك أن تكوين ابن خلدون الأصلي وأثر شيخه الآبلي قد صهرتهما شخصيته الفذّة وذكاؤه المتأجِّج، فنتج عنهما تأليف طريف تمثّل في فلسفته الذاتية إزاء مشكل المعرفة بصفة خاصة، وإزاء النظرة إلى الكون بصفة عامة»[(1)].

ولما قصد السلطان أبو عنان فارس بن الحسن المريني تلمسان سنة 754هـ لتملُّكها بعدما تملَّك المغرب، سعى ابن خلدون إلى لقائه، وكان عندئذ يقيم ببسكرة بعد خروجه من تونس مستوحشاً من فجائع الطاعون وذهابه بشيوخ العلم وسفر شيخه الآبلي، فالتقى بالبطحاء حاجبَه محمد بن أبي عمرو الذي ردَّه معه إلى بجاية حتى عاد أبو عنان إلى تلمسان لفتحها، فوفد إليه وناله من الكرامة ما لم يحتسبه. ثم استقدمه إلى فاس سنة خمس وخمسين وسبعمائة (755هـ)، ونظمه في مجلسه العلمي مع العلماء لما سمعه من تنويه به، واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه (الت: 58 ـ 59) كما سيأتي بيانه في محور البيئة الذاتية.

ويشير ابن خلدون إلى ما تلقاه في هذه المرحلة واكتسبه من علوم، فيقول: «وعكفتُ على النظر والقراءة، ولقاء المشيخة من أهل المغرب ومن أهل الأندلس الوافدين في غرض السفارة، وحصلتُ من الإفادة منهم على البغية» (الت: 59). كما يسجل في سيرته عدداً من هؤلاء الشيوخ، مثل: قاضي الجماعة بفاس أبي عبدالله محمد المقْري من أهل تلمسان، وفارس المعقول والمنقول وصاحب الفروع والأصول أبي عبدالله محمد بن أحمد الشريف الحسني المعروف بالعلْوي (الت: 62)، ومثل غيرهما ممن قال عنهم: «... إلى آخرين وآخرين من أهل المغرب والأندلس، كلُّهم لقِيتُ وذاكرت وأفدت منه، وأجازني بالإجازة العامة» (الت: 66). ومن هذه العبارة الأخيرة ندرك أنه كان للعلماء المرينيين بتلمسان وفاس وعلماء الأندلس دور هام في تكوين ابن خلدون العلمي، حيث أكمل على أيديهم

---

(1) الآبلي، محمد سويسي، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين، م. س: 23/1.

ما فاته بوطنه التونسي[1].

وممن تلقى عنهم أيضاً ـ حسب ما أورد في المقدمة ـ شيخُ صناعة البلاغة في عصره شيخُه الشريف أبو القاسم قاضي غرناطة لعهده (الم: 750/1)، وسنعود إليه في فصل علوم اللسان.

لقد كان ابن خلدون شغوفاً بالقراءة والمطالعة حيثما ذهب. وفيهما وجد العزاء والترويح عن النفس كلما جابهته العوائق والعداوات ووحشة الغربة؛ كما هو حاله مثلاً في الأندلس التي هاجر إليها سنة ست وسبعين وسبعمائة (776هـ) هربا من تنكُّر السلطان أبي العباس صاحب فاس «بقصد القرار، والانقباض، والعكوف على قراءة العلم. فتم ذلك» (الت: 226).

وكان ابن خلدون قد صرح بما لا يدع مجالاً للشك بدور هذا الفاعل من التأمّل في الكتب ومراجعتها في تكوينه المعرفي والتأليفي سواء في سيرته الذاتية أو غيرها من تآليفه مثل المقدمة حيث قال: «ولما طالعتُ كتبَ القوم، وسبرتُ غَوْر الأمس واليوم، نبِهَتْ عينُ القريحة من سِنة الغفلة والنوم، وسُمْتُ التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السَّوم، فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصَّلْته في الأخبار والاعتبار باباً باباً. . . إلخ» (الم: 32/1).

وثقافة ابن خلدون كما تبدو في المقدمة ثقافة موسوعية لما تتميَّز به من ثراء وتنوُّع في أصناف العلوم، سواء كانت لغوية أو أدبية أو دينية أو تاريخية أو حِكْمية أو عقلية أو فنية، وعربية أو أجنبية مترجمة إلى اللغة العربية. وإلى جانب ذلك لا شك في أنه قد استفاد من اتصالاته بشخصيات عصره وأعيانه وعلمائه، واطلع على وثائق الدول التي اتصل بقواعدها، وعاد إلى الكثير من الكتب والموسوعات وأمهاتها التي عرفها عصره ومن تراث ما قبل عصره. وكل هذا تشي به وتنطق الأفكار والعلوم والموضوعات الواردة

(1) انظر عن أثر المرينيين في تكوين ابن خلدون: المرحلة المرينية في حياة ابن خلدون، إبراهيم جدلة، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»، بيت الحكمة، قرطاج/تونس 2008: 71/1 ـ 87.

في آثاره سواء التي صرح أو لم يصرح في أحيان كثيرة بمصادرها وأصحابها.

وقد أثارت مرجعيات ابن خلدون في المقدمة اعتراضاتٍ شديدةً ذهبت ببعضهم إلى حدّ اتِّهامه بالسَّرَق مثلما انتهى إليه محمود إسماعيل في كتابه «نهاية أسطورة: نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفاء»[1] اعتماداً على ما عثر عليه من مشابه بين المقدمة والرسائل لا شك في أنه قد أصاب في استنتاج بعضها، لكنه تعسَّف في بعضها الآخر؛ لأن إخوان الصفاء هم أنفسهم قد اعتمدوا مرجعيات من الفلسفة اليونانية والفارسية وغيرها لا شك في اعتماد ابن خلدون عليها أيضاً.

من هذه المشابهات نذكر مثلاً ما بينه وبين أفلاطون من تشابه في نص ورد في كتاب «الحكمة اليونانية» الذي نشره غوطاس، وهو نفسه ورد عن أفلاطون في «مختار الحكم» للمبشر بن فاتك، كما أثبت ذلك رضوان السيد[2].

ونذكر أيضاً ذلك التشابه بينه وبين ابن صاعد الأندلسي صاحب كتاب «طبقات الأمم» في مسألة التنظير لسيرورة التاريخ العربي الإسلامي وإيقاعه الحضاري نهوضاً ونكوصاً وانحلالاً ونكوصاً جديداً كما أثبت ذلك أيضاً علي حسين الجابري[3].

---

(1) نشر محمود إسماعيل هذا الكتاب منجماً في جريدة أخبار الأدب القاهرية، الأعداد 167 ـ 22/173 سبتمبر 1996 ـ 3 نوفمبر 1996. ثم نشره في المنصورة «عامة للطباعة والنشر» سنة 1996، ثم في دار قباء بالقاهرة سنة 2000. وقد أثار هذا الكتاب احتجاج العديد من المعترضين، ونشرت حوله عديد الردود النقدية في أخبار الأدب نفسها بداية من العدد 177/ غرة ديسمبر 1996، وفي غيرها من الدوريات العربية. انظر عنه مثلاً: عبدالرزاق قسوم، في دراسته: قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس 2006: 66 ـ 67.

(2) راجع رضوان السيد في تحقيق نص للماوردي بعنوان «في سياسة الملك» أورد فيه بالهامش عدد 23 نصا لأفلاطون مع الإحالة على ما يشبهه عند المبشر بن فاتك وابن خلدون، مجلة الفكر العربي، السنة الثالثة، عدد 23، أكتوبر ـ نوفمبر 1981: 224 ـ 225.

(3) عن تأثر ابن خلدون بابن صاعد الأندلسي وأسبقية هذا الأخير في مسألة إيقاع التطور الحضاري انظر: علم العمران عند ابن خلدون والدلجي بين المنهج العلمي والرؤية=

ولعل أصدق حكم على مرجعيات ابن خلدون ذاك الذي قال به إبراهيم مدكور حينما رأى أنه «لا شك أن ابن خلدون أخذ عن غيره وقرأ لمفكري الإسلام، كما قرأ لمفكري الفرس واليونان الذين عُرفوا في العالم العربي، فذكر أسماء كثيرة عرضت لشيء مما عرض له ابن خلدون...؛ وإذا كان قد تأثر بمن سبقوه فقد أثَّر في من لحقوه شرقاً وغرباً»[1].

4 ـ البيئة الوظائفية:

حرص ابن خلدون في سيرته الذاتية على ذكر المناصب التي شغلها في حياته. وهي مناصب تعدَّدت بتعدُّد الدول والبلاطات التي اتصل بها، والمدن التي اختلف إليها، منذ مغادرته مسقط رأسه تونس بعد أن أصيب بفقد والديه وشيوخه في الطاعون الأسود سنة (749 هـ)، وانتصار أبي زيد حفيد السلطان أبي يحيى صاحب قسنطينة على مغتصب ملك آبائه الحاجب أبو محمد بن عبدالله بن تافراگين سنة 753هـ. وهو ما دفع بابن خلدون، بسبب هزيمة الجيش الحفصي، إلى الفرار إلى مدينة بسكرة بالجزائر ناجياً بنفسه (الت: 57). ثم إلى التنقل عبر بلاد المغرب الإسلامي. وفي ما يلي محاولة لإحصاء وظائفه وبيان أنواعها والظروف التي حفَّت بتكليفه وقيامه بها:

أ ـ الوظائف التعليمية والتدريس:

ـ ببجاية: بعد أن استولى الأمير أبو عبدالله محمد الحفصي على بجاية من يد عمه في رمضان سنة 765هـ استقدم ابن خلدون من الأندلس منتصف

= النقدية، علي حسين الجابري، رحاب المعرفة (تونس)، السنة 9، العدد 52، جويلية ـ أوت 2006: 58 ـ 59؛ وهو نفسه في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»، بيت الحكمة، تونس 2008: 719/1 ـ 752؛ وانظر له أيضاً مدخل «ابن صاعد أبو العلاء صاعد»، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت 2007: 96/16 ـ 100.

(1) إبراهيم مدكور، تقديم الكتاب الجماعي «أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من 2 إلى 6 يناير 1962»، القاهرة 1962: 22.

سنة ست وستين (766) ليوليه الحجابة والخطابة، ثم أولاه أيضاً التدريس بجامع القصبة. قال: «. . . وأنا مع ذلك عاكف ـ بعد انصرافي من تدبير الملك غُدوة ـ على[1] تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك» (الت: 98).

ـ ببسكرة: تولى ابن خلدون في هذه المدينة الحجابة والعلامة بتاريخ 17 رجب 769 لنجاحه في القيام بالدعوة لأبي حمو بتلمسان بين أشياخ الذواودة. ولكنه، وبعد قيامه بالوظيفة على أحسن وجه، فضّل أن ينسحب من العمل السياسي ويُنيب عنه أخاه يحيى بعد سراحه من معتقل السلطان أبي العباس ببونة، ليبقى هو ببسكرة بعيداً عن الوظيفة، «متفادياً ـ كما قال ـ من[2] تجشّم أهوالها، بما كنت نزعتُ عن غواية الرُّتب، وطال عليَّ إغفال العلم، فأعرضتُ عن الخوض في أحوال الملوك، وبعثت الهمَّة على المطالعة والتدريس. . . إلخ» (الت: 103).

ـ بالعُبّاد جوار رباط أبي مَدْين شُعَيْب بتلمسان: بعد سراحه من معتقل السلطان عبدالعزيز لليلة واحدة بتلمسان التحق قبل سنة 772 بالعُبَّاد جوار رباط الولي أبي مدين[3] (الت: 134)، وفيه ألقى دروساً على المجاورين والمريدين. قال عن السلطان أبو فارس عبدالعزيز بن أبي سالم المريني صاحب المغرب الأقصى: «. . . فاستدعاني من خلوتي بالعُبَّاد عند رباط الولي أبي مدين، وأنا قد أخذت في تدريس العلم، واعتزمت على الانقطاع. . .» (الت: 135).

---

(1) في الأصل: عاكف إلى تدريس، والصواب: عاكف على. وفي التنزيل العزيز: ﴿يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 138]. وفي المعجم الوسيط: عكف في المكان يعْكُف عَكْفاً وعُكُوفاً: أقام فيه ولزمه. وعكف على الشيء: أقبل عليه ولزمه.

(2) في الأصل: متفادياً عن، وفي المعاجم: متفادياً من.

(3) أبو مدين: هو شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني. صوفي أندلسي. أقام بفاس، وسكن بجاية، وتوفي بالعباد من تلمسان سنة 594/1198. له: مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر العيب. انظر: الأعلام، خير الدين الزركلي: 166/3.

ـ بفاس: لما استقرّ ابن خلدون بفاس للمرة الثانية منذ قدومه إليها سنة 774 في رعاية الوزير أبي بكر بن غازي الذي عوَّضه خيراً عما تعرض له من نهب رجال أبي حمو لقافلته، أقام بها كما قال: «أثيرَ المحل، نابه الرتبة، عريض الجاه، منوَّهَ المجلس عند السلطان. . . عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه» (الت: 218، 224).

ـ بالعُباد بتلمسان مرة ثانية: ولما عاد ابن خلدون من الأندلس إلى مرسى هُنَيْن بتلمسان بعد مقتل لسان الدين محمد بن عبدالله ابن الخطيب بفاس أوائل 776/أواسط 1374، والسعاية به لدى السلطان ابن الأحمر، وكان الجو بينه وبين أبي حمو مظلماً، عزم على الاستقرار بالعُبَّاد جهة تلمسان قرب رباط أبي مدين للتعليم والتدريس. وهو ما عبَّر عنه في قوله: «. . . ولحق بي أهلي وولدي من فاس، وأقاموا معي. وذلك في عيد الفطر سنة ست وسبعين (وسبعمائة)، وأخذتُ في بث العلم» (الت: 227).

ـ بتونس: كان الباعث على عودة ابن خلدون إلى وطنه التونسي في شعبان سنة 780هـ هو البحث عن مصادر ومراجع تُمكِّنه من إكمال كتاب العبر وتنقيحه وتصحيحه، إضافة إلى إصابته بمرض بعث فيه الحنين إلى تونس حيث قرارُ آبائه ومساكنُهم وآثارهم وقبورهم كما قال (الت: 230)؛ فانثال عليه لدى رجوعه إليها طلبة العلم، خاصة من أصحاب الإمام محمد بن عرفة[1]، الذي بادره بالغيرة والحسد والتشنيع عليه. ويذكر ابن خلدون في التعريف أن هذا الموقف من ابن عرفة يعود إلى أيام التلمذة والطلب (الت: 232) كما سيأتي في محور البيئة الذاتية عند استعراض ما لحقه في حياته من نكبات ومكائد.

ـ بمصر: ولما كثرت عليه السعايات بتونس من ابن عرفة وأتباعه،

(1) ابن عرفة (بين 716 ـ 1316/803 ـ 1400): هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمّي، ولد وتوفي بتونس، عالم وخطيب ومفتٍ وإمام جامع الزيتونة. له تآليف في الفقه والتوحيد والفرائض. . . إلخ. انظر ترجمته في: كتاب العمر، عبدالوهاب والمطوي والبكوش: مج1 ق762/2 ـ 768؛ وفي الأعلام، خير الدين الزركلي: 43/7.

وخشِي أن يُكرّر السلطان أبو العباس استصحابه معه في حملاته على المتمردين، وما يحصل له جرّاء ذلك من المتاعب، طلب منه الإذن له بالسفر إلى البقاع المقدسة لأداء الفريضة. فسافر عن تونس في منتصف شعبان من سنة 784هـ. لكنه بدل أن يواصل السير إلى الحج دعته ظروف إلى الإقامة بمصر أولاً. ثم طالت به حوالي أربع وعشرين سنة تعاطى خلالها عدة وظائف منها التدريس الذي كان يراوح بينه وبين منصب القضاء كما سيأتي.

في التدريس كلف في رمضان من نفس سنة وصوله إلى مصر بإلقاء دروس في الحديث والفقه المالكي بالأزهر حسب قوله: «ولما دخلتُها أقمت أياماً، وانثال عليَّ طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذراً؛ فجلست للتدريس بالجامع الأزهر منها» (الت: 248).

ثم عيَّنه السلطان الظاهر برقوق في منصب تدريس الفقه المالكي في 25 المحرم من سنة 786 بالمدرسة القمحية خلفاً للشيخ علم الدين سليمان البساطي بعد وفاته (الت: 253 هـ 2). وقد ظل في التدريس جامعا بينه وبين منصب القضاء الذي عُيِّن فيه في نفس السنة بالمدرسة الصالحية بين القصرين (الت: 254). وبعد غرق أهله في رمضان 786هـ استقال منه بسبب ما لقيه من الوشاة. فكان ـ كما قال ـ: «عاكفاً على تدريس علم، أو قراءة كتاب، أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، مؤمِّلاً من الله قطع صُبَابة العمر في العبادة، ومحو عوائق السعادة بفضل الله ونعمته» (الت: 254، 260).

ويوم جلوسه للتدريس لأول مرة حضر جماعة من أكابر الأمراء، وفيهم ألقى خطبة أدرج نصها في كتاب «التعريف» شهادة منه ببراعته وعلمه، وتبكيتاً لخصومه (الت: 280 ـ 285).

بعد ذلك أثبته السلطان برقوق مدرِّساً للفقه المالكي في مدرسته الظاهرية أو البرقوقية التي انتهى من بنائها سنة 888هـ وألقى فيها درساً افتتاحياً ضمَّنه أيضاً كتاب «التعريف». ثم أقيل منها بمسعى بعض العداة، فانشغل بالتدريس والتأليف (الت: 286 ـ 293).

ولما شغرت وظيفة مدرس الحديث بمدرسة صَلْغَتْمِشْ ولاّه السلطان عليها بدلاً من مدرسته. فجلس للتدريس فيها في شهر محرم عام واحد وتسعين وسبعمائة (791هـ). وكعادته أورد في كتاب «التعريف» درسه الأول بها، وهو تقرير عن كتاب «الموطأ» للإمام مالك؛ كما أشار إلى نجاحه فيه، وإعجاب الحاضرين به حتى قال في ذلك: «وانفضَّ ذلك المجلس، وقد لاحظتني بالتجِلّة والوقار العيونُ، واستشعرتْ أهليتي للمناصب القلوبُ، وأخلص النَّجيَّ في ذلك الخاصةُ والجمهورُ...» (الت: 293 ـ 310).

وبعد عزله عن منصب القضاء في منتصف المحرم من سنة 803 بسعاية من الفقيه نور الدين بن الخلال ليتولى منصبه عوضه رجع إلى التدريس؛ وفي ذلك قال عن هذا الفقيه الحسود النمَّام: «وبذل ما تيسَّر من موجوده لبعض بطانة السلطان الساعين له في ذلك، فتمَّت سعايته في ذلك، ولبِس منتصف المحرم سنة ثلاث؛ ورجعت أنا للاشتغال بما كنت مشتغلاً به من تدريس العلم وتأليفه، إلى أن كان السفر لمدافعة تمر (تيمورلنك) عن الشام» (الت: 350).

ومما سبق نتبيَّن أن ابن خلدون كان يتعاطى التدريس أو يُعيّن فيه كلما ادلهمَّت في وجهه السبُل، أو تعرَّض للسعايات، أو عُزل عن مناصبه السياسية أو الشرعية. وهو ما يدلّ على أن الاشتغال بالعلم إنما كان تعويضاً عن ظلم يتعرض له، أو ملجأً من فشل وإحباط يكون فيهما للأعداء والسعاة دور كبير.

ب ـ الوظائف الشرعية:

أولاً ـ الخطابة ببجاية:

لما استولى الأمير أبو عبدالله محمد الحفصي على بجاية في رمضان سنة 765هـ كما سبق، استقدم ابن خلدون من غرناطة ليوليَه الحجابة، ويقدِّمه في مرحلة تالية للخطابة سنة 766هـ حسب ما مر في قوله: «وقدَّمني للخطابة بجامع القصبة» (الت: 98).

ثانياً ـ القضاء المالكي بمصر:

أقام ابن خلدون بمصر أربعاً وعشرين سنة (784 ـ 1382/808 ـ 1406) تولى فيها منصب قضاء القضاة المالكية ست مرات هي على التوالي:

1 ـ سمّاه السلطان الظاهر برقوق لأول مرة في منصب القضاء والفتيا بالمدرسة الصالحية بين القصرين في 19 جمادى الثانية 786 على الرغم من تفاديه منه شفاهياً كما قال، واستقال منه في السابع عشر (17) من جمادى الأولى سنة 787 (الت: 254 ـ 260 هـ 2، 279).

2 ـ وبعد أربعة عشر عاماً سمِّي في منصب القضاء للمرة الثانية في منتصف رمضان من سنة 801هـ. ثم عزل عنه بسعاية الوشاة بعد عودته بثلاثة أشهر في منتصف محرم سنة 803هـ من بيت المقدس حيث كان يقوم بجولة سياحية ثقافية، فعاد إلى التدريس والتأليف (الت: 347 ـ 350).

3 ـ وتولى منصب القضاء للمرة الثالثة بعد العودة من لقاء تيمورلنك بدمشق أواخر شعبان من سنة 803هـ، لكنه بعد نحو عام عُزل عنه في رجب 804هـ (الت: 383).

4 ـ ثم أعيد إلى المنصب نفسه خاتم سنة 804هـ، وبقي فيه حوالي عام وأربعة أشهر، أي من ذي الحجة 804هـ إلى ربيع الأول 806هـ (الت: 383 ـ 384).

5 ـ وأعيد كذلك مرة أخرى إلى منصبه عاشر شعبان من سنة 807هـ، حيث ظلّ فيه إلى أواخر ذي القعدة من نفس السنة، فكانت مدة هذه الولاية حوالي أربعة أشهر(الت: 384)(1).

6 ـ وأخيراً أرجع ـ حسب علي عبدالواحد وافي ـ إلى القضاء المالكي للمرة السادسة في شعبان من سنة 808 إلى يوم وفاته في يوم 26 رمضان

---

(1) وانظر كتاب: عبدالرحمٰن بن خلدون، علي عبدالواحد وافي: 121 ـ 122، وقد أصلحنا فيه أخطاء تسربت إلى عدد الشهور.

16/808 مارس 1406، فتكون مدة هذه الولاية الأخيرة دون الشهرين[1].

إن أسباب هذا العزل والتداول على منصب القضاء المالكي لست مرات تعود من جهة إلى سعايات الوشاة الطامعين في المنصب حتى إن أحدهم وهو جمال الدين البِساطي بذل في رجب من سنة 804هـ قطعة من ماله ليُعيّن فيه (الت: 383)، ومن جهة أخرى إلى حزمه وصرامته في تطبيق العدالة حسب ما يُستفاد من كتاب «التعريف» في عديد المناسبات. وقد قال ابن قاضي شهبة في حوادث سنة 803هـ من تاريخه: «وسبب عزل المذكور مبالغته في العقوبات والمسارعة إليها... إلخ» (الت: 350 ـ 351هـ 4).

ج ـ الوظائف السياسية:

أتيح لابن خلدون أن يُمارس السياسة من بابها الكبير أسوة بأجداده، ولا شك في أن للعصر المضطرب الذي عاشه دوراً في هذه الممارسة. وحتى نبرز هذا الدور وتأثيره في حياته وتراثه ورؤيته الحداثية باعتباره من مظاهر نشاطه المدني الذي تقتضيه الشخصية الحداثية كما رأينا أول هذه الدراسة نستعرض وظائفه السياسية في ما يلي:

أولاً ـ كتابة العلامة: وتتمثل في «وضع علامة «الحمد لله والشكر لله» بالقلم الغليظ، مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم» (الت: 55). وكان قد ولاه عليها أواخر سنة 1350/751 الوزير أبو محمد بن تافرگين شيخ الموحدين المستبد يومئذ بدولة إفريقية (تونس)، والوصي على الطفل أبي إسحاق إبراهيم بن أبي يحيى الحفصي بعد أن عزل أخاه الفضل بن أبي يحيى الحفصي الذي كان قد استرد ملك آبائه الحفصيين من المرينيين إثر سفر أبي الحسن المريني إلى المغرب سنة 1350/750. وكانت مدة عمله في هذه الخطة حوالي ستة أشهر، وله من العمر عشرون عاماً حسب التقريب.

(1) لم يرد ذكر هذه الولاية السادسة في التعريف. وقد استقيناها من كتاب علي عبدالواحد وافي: عبدالرحمٰن ابن خلدون: 122.

ثانياً ـ عضوية المجلس العلمي للسلطان أبي عنان المريني والكتابة والتوقيع بين يديه: شغل ابن خلدون هذه الوظائف لمّا تولى أبو عنان ملك المغرب بجاية في محاولة منه لاسترداد أقطار أبيه أبي الحسن المريني، فاتصل به ابن خلدون بتلمسان. ثم استدعاه إلى فاس، فقدم عليه سنة 755هـ[1] وعينه عضواً في مجلسه العلمي، وألزمه شهود الصلوات معه. ثم استعمله في كتابته والتوقيع بين يديه.

ويذكر ابن خلدون أنه تولّى هذه الوظيفة على كره منه، لأنه لم يعهد مثلها لسلفه (الت: 58 ـ 59). وفي الأثناء وصلت وشاية إلى أبي عنان بأن ابن خلدون يشترك مع الأمير أبي عبدالله محمد بن الأمير أبي زكريا الموحدي صاحب بجاية في التآمر عليه، فقبض عليهما وسجنهما في 18 صفر 758هـ. وظل ابن خلدون في السجن مدة عامين إلى أن توفي أبو عنان بفاس في 24 ذي الحجة 759هـ بعد أن كان وعده بالسراح وهو بتلمسان لتشفُّعه عنده بقصيدة مدحه بها، فأطلقه القائم بالدولة الوزير الحسن بن عَمَر مع جماعة من المعتقلين، وأعاده إلى ما كان عليه كما سيأتي (الت: 66 ـ 67).

ثالثاً ـ الكتابة للوزير الحسن بن عَمَر: تولى هذا الوزير الحكم بفاس بعد موت أبي عنان، وكان ابن خلدون عندئذ في السجن. ولما تولى بعد أبي عنان ابنه أبو زيان وأقصاه الوزير الحسن بن عَمَر مفضلاً عليه في الولاية أخاه الطفل السعيد بن أبي عنان، أطلق الوزير الحسن بن عمر سراح ابن خلدون مع جماعة من المعتقلين، وردَّه إلى وظائفه التي كانت له أيام أبي عنان (الت: 68)[2].

رابعاً ـ الكتابة للقائم بأمر بني مرين منصور بن سليمان المريني: ولما تولى منصور بن سليمان بن منصور بن عبدالواحد المريني الحكم بفاس

---

(1) في كتاب التعريف بابن خلدون هناك روايتان لتاريخ اتصال ابن خلدون بأبي عنان: الأولى سنة 755 انظر صفحة 58؛ والثانية آخر سنة 756 انظر: صفحة 66.

(2) وانظر: عبدالرحمٰن بن خلدون، علي عبدالواحد وافي: 49.

بعدما خلع الوزير الحسن بن عَمَر وصيّ الطفل السعيد بن أبي عنان انقلب ابن خلدون على هذا الوزير الحسن بن عمر متنكّراً لفضله عليه في إطلاق سراحه من السجن الذي حكم به عليه أبو عنان كما سبق، وأخذ يتقرَّب إلى منصور بن سليمان إلى أن ولاّه الكتابة عنه (الت: 68).

خامساً ـ كتابة سرّ أبي سالم بن أبي الحسن مع توليته خطة المظالم: وكما تنكَّر ابن خلدون لأبي عنان المريني وللوزير الحسن بن عَمَر تنكّر للمنصور بن سليمان المريني حينما ثار عليه أبو سالم إبراهيم بن السلطان أبي الحسن علي المريني، وأخو السلطان أبي عنان فارس، بعد قدومه من منفاه بالأندلس لاسترجاع عرش أبيه من المنصور بن سليمان. وقام ابن خلدون، بعد أن وعده أبو سالم بأكبر ثواب، ببثّ الدعوة له بين شيوخ بني مرين وزعمائهم. ولما تمكن أبو سالم من عرش أبيه بفاس في منتصف شعبان من سنة 760 استعمل ابن خلدون في «كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته» (الت: 70). ولبث ابن خلدون في هذه الوظيفة حوالي السنتين. ثم أسند إليه السلطان أبو سالم وظيفة أخرى، هي وظيفة «خطة المظالم» (الت: 77).

ولما انتقض الأمر على أبي سالم، وثار عليه الوزير عَمَر بن عبدالله وقتله سنة 762هـ (الت: 43) بسبب سعايات داعيته الخطيب ابن مرزوق (الت: 71)، أقرَّ الوزيرُ عَمَر ابنَ خلدون على ما كان عليه من المناصب، ووفَّر إقطاعه، وزاد في جرايته؛ لكن ابن خلدون، لما كان بطغيان الشباب يسمو حسب عبارته إلى ما هو أعلى، ويطمح إلى مناصب أرقى، هجره وسافر عنه إلى غرناطة بالأندلس في محرم 764 (الت: 77 ـ 79) ليتّصل بثالث ملوك بني الأحمر أبي عبدالله محمد. وبها قضى حوالي سنتين وأربعة أشهر.

سادساً ـ الحجابة: حينما غادر ابن خلدون غرناطة بسبب الوشايات والسعايات بينه وبين صديقه لسان الدين ابن الخطيب، كتب إليه رفيقه السابق في سجن أبي عنان السلطان أبو عبدالله الموحدي المستولي على

بجاية يستدعيه في رمضان 765هـ للعمل معه في ولاية الحجابة حسب وعده له بها سابقاً عند التخطيط للثورة على أبي عنان، فقصده ابن خلدون في منتصف سنة 766هـ. وعن دوره ووظائفه مع هذا السلطان قال: «واستقللتُ بحمل ملكه، واستفرغت جهدي في سياسة أموره وتدبير سلطانه، وقدّمني للخطابة بجامع القصبة. . .» (الت: 97 ـ 98).

وقام أيضاً بهذا المنصب لأمير قسنطينة أبي العباس أحمد. وقد كان ذلك لما دخل هذا الأمير بجاية بعد انتصاره على ابن عمه أبي عبدالله أمير بجاية وقتله سنة 767هـ، فأقرَّ ابنَ خلدون على مناصبه وأجرى أحواله كلها على معهودها؛ لكن الوشاة سعوا بينهما؛ فاضطر ابن خلدون، بعد أن قبض الأمير على أخيه يحيى واعتقله، إلى أن يفر إلى بسكرة ويلتجىء عند شيخها أحمد بن يوسف بن مَزْنَى لصحابة بينه وبين أبيه (الت: 98 ـ 100).

ولما اشتعلت الفتنة بين أبي العباس أحمد أمير قسنطينة وأبي حمو موسى بن زيان لقتل الأول صهر الثاني أبا عبدالله صاحب بجاية، وانهزام جيش أبي حمو مرتين أمام أبي العباس، اتصل أبو حمو بابن خلدون للاستعانة به على الدعوة له بين القبائل على أن يُوليَه الحجابة والعلامة، فاعتذر ابن خلدون عن تلبية طلبه وأرسل له أخاه يحيى نائباً عنه مفضّلاً الاشتغال بالمطالعة والتدريس، والتخلّي عن الاشتغال بالسياسة (الت: 102 ـ 103).

سابعاً ـ الدعوة للسلاطين والأمراء بين القبائل:

كان ابن خلدون منذ خروجه من تونس واتصاله بالأمراء والسلاطين المغاربيِّين يقوم بنشاط سياسي يدعو فيه للسلاطين والأمراء بين القبائل والمدن المغاربية التي كانت تثور عليهم، أو ترفض الانضواء تحت حكمهم.

والظاهر من هذا النشاط الدعائي أن ابن خلدون لعيشه في بلاطات دول الحفصيين وبني عبد الواد والمرينيين وعلاقاته برجالاتها، وتنقُّله بين

حدودها التي لا تهدأ عن الاضطراب والمدّ والجزر، اكتسب خبرة ومعرفة بشؤون دول المغرب العربي الإسلامي، وقبائلها العربية والبربرية وأنسابها، وأسباب ما يدور بينها من صراعات ومنافسات على الحكم. وبسبب هذه الخبرة وجد فيه السلاطين والحكام عندئذ خير من يقوم لهم بهذه الدعاية التي هي أشبه ما تكون بالدعايات السياسية والحزبية والانتخابية في عصرنا، فنال بها مكانة لدى معاصريه أهّلته للاستعانة به كلما اضطربت أمورهم، ودعت الحاجة إلى الاستفادة من وجاهته وعلمه وخبرته.

وفي كتاب التعريف يلمِّح ابن خلدون إلى أنه كثيراً ما كان يقبل القيام بهذا النشاط عن مضض، أو أنه يؤخذ إليه غصباً. وفي هذا ما يشير إلى ضعفه أمام السلاطين، أو الخوف من تبعات الرفض، أو الطمع في السلطة والمناصب، وإن تظاهر أحياناً بالتعفُّف والامتناع، كما ورد في قوله لما دعاه السلطان عبدالعزيز المريني أبو فارس بعد استيلائه سنة 772 على تلمسان: «فاستدعاني من خلوتي بالعُبَّاد عند رباط الولي أبي مدين، وأنا قد أخذت في تدريس العلم، واعتزمت على الانقطاع؛ فآنسني وقرَّبني ودعاني إلى ما ذهب إليه من ذلك، فلم يسَعْنِي إلا إجابتَه، وخلع عليَّ، وحملني...» (الت: 135).

ولو أن ابن خلدون قد اكتفى بالعلم والتأليف بدل هذه الحركية العابثة بالنسبة إلى فقيه عالم وكاتب شاعر ومثقف مثله، وصان كرامته من إراقة ماء الوجه أمام السلاطين والمتمردين، وحمى نفسه من نار الدسائس والمؤامرات التي كان ينجو من لظاها في الكثير من المرات بصعوبة كبيرة، لكان أجدى له عالماً ومؤرخاً، وأنفع للحركة العلمية والثقافية العربية والإسلامية والمغاربية. على أن هذا النشاط والتنقل المتعدِّد بين القبائل أفاده من جهة أخرى في فهم أسباب تكوُّن الدول ومعرفة النفس البشرية وخاصة نفسيات الحكام مما مكنه من التعمق في الشؤون الإنسانية والمجتمعية والسياسية والقبلية التي كانت وراء أحكامه الكثيرة مثل رأيه في أولي الأمر ودسائسهم والعرب والأعراب والبربر وعلاقتهم بالعمران والخراب والفوضى كما هو

مبسوط في المقدمة[1]. وللاطلاع على نماذج من هذه الحملات الدعائية نذكر منها ما يلي:

1 ـ الدعوة للسلطان أبي سالم ابن السلطان أبي الحسن المريني: قام ابن خلدون بهذه المهمة لأبي سالم لما قدم من الأندلس لطلب الملك، فطلب الخطيب محمد بن مرزوق من ابن خلدون أن يُعينه على بث الدعوة لأبي سالم بين شيوخ بني مرين وأمراء الدولة بفاس سنة 760هـ مع أنه كان يكتب عن القائم بأمر مرين منصور بن سليمان. ولنجاحه في مسعاه استعمله السلطان أبو سالم في كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطباته كما سبق (الت: 68 ـ 77).

2 ـ الدعوة وجمع الجباية للسلطان أبي عبدالله محمد: قام ابن خلدون بهاتين الوظيفتين للسلطان أبي عبدالله محمد بن أبي زكريا الموحدي بين قبائل البربر بجبال بجاية سنة ست وستين وسبعمائة (766هـ) ضد السلطان أبي العباس أحمد صاحب قسنطينة، وفيها انهزم السلطان أبو عبدالله ورجع إلى بجاية مفلولاً بعد أن كان جمع له ابن خلدون أموالاً كثيرة أنفق جميعها على القبائل. ولما رجع أعوزته النفقة، فخرج ابن خلدون بنفسه إلى قبائل البربر بجبال بجاية المتمنِّعين من المغارم منذ سنين، واستوفى منهم الجباية... وقد ظل مع أبي عبدالله محمد داعياً وجابياً إلى أن نهض له السلطان أبو العباس سنة 767هـ، فأجابه أهل بجاية وأمكنوه من اللحاق بأبي عبدالله وقتله (الت: 98 ـ 99).

3 ـ مشايعة أبي حمو صاحب تلمسان ضد أبي العباس أحمد بن أبي عبدالله: والداعي إلى ذلك استيلاء أبي العباس صاحب قسنطينة على بجاية

---

(1) أثار موقف ابن خلدون من العرب ودورهم الحضاري نقاشاً طويلاً بين الدارسين. ومن أبرز من طرح هذه القضية وأولهم أستاذنا أبو القاسم محمد كرو في كتابه «العرب وابن خلدون» حيث ذكر أن ابن خلدون قصد بالعرب في تاريخه الأعراب أي البدو لا الجنس العربي. انظر: النشرة السادسة لكتاب العرب وابن خلدون الصادرة عن دار المغرب العربي بتونس سنة 2006.

وقتلُه صاحبَها ابنَ عمه أبا عبدالله صهر أبي حمو موسى بن يوسف في ابنته وكانت عنده بتلمسان، ثم تنكيلُه بيحيى أخي ابن خلدون وأهله ومخلَّفه ببجاية؛ فبعث أبو حمو إلى ابن خلدون يستقدمه للدعوة له بين القبائل، لكنه تفادى بالأعذار. ثم راسله ثانية، واعداً إياه بالحجابة والعلامة، فقام له بالدعوة أحسن قيام. وفي هذه الأثناء قدم عليه ببسكرة أخوه يحيى من معتقله ببونة، فبعثه إلى السلطان أبي حمو كالنائب عنه في الوظيفة متفادياً من تجشُّم أهوالها، وباعثاً همَّته وتفرّغه للتدريس والمطالعة (الت: 100 ـ 103).

4 ـ مشايعة السلطان أبي فارس عبدالعزيز بن أبي الحسن المريني (767 ـ 774هـ): وصورة ذلك أن السلطان أبا فارس عبدالعزيز لما دخل تلمسان خرج أبو حمو من البطحاء بين بسكرة وتلمسان في قومِه وشيعتِه إلى بلاد رياح؛ فقدَّم السلطانُ ابنَ خلدون أمامه، وكان في خلوة بالعُبَّاد عند رباط أبي مدين، إلى بلاد رياح ليوطِّد أمره ويحملَهم على مناصرته لقدرته على التأثير فيهم واستتباعهم. فاستجاب ابن خلدون للدعوة وشايعه بنجاح، وكان ذلك بين سنتي 772 و774هـ (الت: 135 ـ 154)... إلخ.

د ـ الوظائف السِّفارية:

يبدو أن ابن خلدون، لقوة شخصيته وثقافته ومشاركاته في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية، قد اكتسب وجاهة وقدرة على الحوار والتفاوض، وهو ما جعل حكام عصره يكلِّفونه بسفارات لدى بعض الدول الأجنبية. من هذه السفارات نذكر ما يلي:

1 ـ السفارة لدى ملك قشتالة: لما استقرّ ابن خلدون بالأندلس وصار من ملازمي بلاط الأمير الغنيّ بالله محمد الخامس ابن نصر من بني الأحمر، وكان فيه صديقه لسان الدين ابن الخطيب وزيراً، كلّفه الأمير في ثامن ربيع الأول من عام 765هـ/15 ديسمبر 1363 بسفارة لإبرام اتفاق صلح بينه وبين ملك قشتالة بطرس بن الهنشة أذفونش، أو بطرس القاسي كما كان يلقّب (الت: 84 ـ 85).

2 ـ السفارة لدى تيمورلنك: حينما انتقل سلطان مصر الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق (791 ـ 1389/815 ـ 1412) لمحاربة تيمورلنك الذي بات يهدد دمشق بالهجوم عليها سنة 803هـ أخذ معه ابن خلدون؛ لكن السلطان بادر بالرجوع إلى القاهرة لسماعه بانقلاب يُدبَّر ضده في غيابه.

أما ابن خلدون فبقي بدمشق يقيم في المدرسة العادلية حيث التقى النخبة السورية من قضاة وعلماء ومتصوفة ووجهاء وأعيان. وفي هذه المدرسة تمّ الاتفاق بينهم على مبدإ التفاوض مع تيمورلنك لطلب الأمان وحمايةِ دمشق وحُرُم الناس وأموالِهم من سطوة الغازي ومظالم جنده (الت: 367، 368). وعلى الرغم من ذلك تمَّ تخريب القلعة وحرقُ محال المدينة ونهبُ دُورها ومصادرة أموالها (الت: 374).

هـ ـ التوسط لدى الملوك والسلاطين:

هذا النشاط، وهو نوع خاص من السفارة، يدل على شهرة ابن خلدون، وتقدير الملوك والرؤساء له. منه نذكر الأمثلة التالية:

1 ـ التوسط لمحمد الخامس بن الأحمر بالأندلس: وهو السلطان الغني بالله أبو عبدالله محمد الخامس بن نصر ثامن ملوك بني الأحمر (755 ـ 760هـ). وبعد خلعه سنة 760هـ والتجائه بأهله وولده إلى السلطان سالم المريني بالمغرب توسط له ابن خلدون لدى الوزير عَمَر بن عبدالله المستبد بالحكم بعد مقتل أبي سالم، وكان عندئذ في خدمته، ليمكّنه من مصر من أمصار الأندلس الغربية ينزله، فتجافى له عَمَر عن رُنْدة وأعمالها. ومنها ملَك الغني بالله الأندلس أواسط ثلاث وستين وسبعمائة (763) لولاية ثانية (763 ـ 793) (الت: 79 ـ 80، وانظر: كتاب «العبر» الفصول الأخيرة من الجزء السابع).

2 ـ السعي بالمهاداة بين ملوك المغرب والظاهر برقوق ملك مصر: كان ذلك لما رغب الملك الظاهر برقوق أبو سعيد سيف الدين في اقتناء جياد من خيل المغرب. ولتحقيق هذه الرغبة بعث ابن خلدون برسالة إلى

ملك تونس؛ فأجابه إلى طلبه بإرسال خمسة جياد لكنها غرقت في البحر في السفين الذي غرق فيه أهله سنة 786هـ؛ فأعاد الطلب من سلاطين تونس وتلمسان وفاس. ولما وصلت الجياد والهدايا في آخر سنة تسعة وتسعين وسبعمائة (799هـ) أقام الملك يوم عرضها احتفالاً فخماً حظي فيه ابن خلدون بالذكر الجميل لتوسطه ودوره في تمتين الصلات الدبلوماسية الحسنة بين ملوك المشرق والمغرب (الت: 339 ـ 346).

3 ـ طلب العفو عن يوسف بن علي بن غانم: لما وصل يوسف بن علي بن غانم سنة 793هـ القاهرة طلب من ابن خلدون أن يتوسل له لدى المَلِك الظاهر برقوق ملكِ مصر ليرجوَ له العفو من السلطان أبي العباس بن أبي سالم بالمغرب. فاستجاب له الملك الظاهر، وحمَّله هدية إلى سلطانه (الت: 340 ـ 341)... إلخ[1].

4 ـ التوسط لدى تيمورلنك للمتخلّفين عن سلطان مصر الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق: لما حل الملك فرج شَقْحَب بظاهر دمشق استعداداً لملاقاة جيش تيمورلنك سمع بأن بعض الأمراء المنغمسين في الفتنة يحاولون الهرب إلى مصر للثورة بها، فأجمع رأيه وأكابر أمرائه على الرجوع إلى مصر قبل حدوث الفتنة. ويبدو أن جمعاً من المصريين قد تخلّفوا في دمشق، فتدخّل لهم ابن خلدون لدى تيمورلنك راجياً منه في جملة ما ارتجاه قبل عودته إلى مصر أن يحقق لهم ما عبّر عنه في قوله له: «... وبقِيَت لي (حاجة) أخرى. فقال: وما هي؟ فقلت: هؤلاء المخلَّفون عن سلطان مصر، من القرّاء، والموقّعين، و(أصحاب) الدواوين، والعمال، صاروا إلى إيالتك، والملِك لا يُغفِل مثل هؤلاء، فسلطانُكم كبير، وعَمَالاتكم متّسعة، وحاجة ملككم إلى المتصرّفين في صنوف الخدم أشدّ

---

(1) لمزيد الاطلاع على النشاط السفاري لابن خلدون نحيل القارئ على مداخلة عبدالهادي التازي التي ألقاها بعنوان «ابن خلدون سفيراً» في ندوة كلية الآداب بالرباط من 14 إلى 17 فيفري سنة 1979، ونشرت في الكتاب الجماعي «أعمال ندوة ابن خلدون»، الرباط 1979، ص366 ـ 386.

من حاجة غيركم؛ فقال: وما تريد لهم؟ قلت: مكتوب أمان يستنيمون إليه، ويعوّلون في (أحوالِهِم) عليه. فقال لكاتبه: اكتب لهم بذلك. فشكرتُ ودعوت، وخرجت مع الكاتب حتى كتب لي مكتوبَ الأمان، وختمه شاه الملك بخاتم السلطان، وانصرفت إلى منزلي» (الت: 378).

و ـ الوظائف الصوفية:

منذ عهد التلمذة كان لابن خلدون اتصال ببعض شيوخ المتصوفة. ثم أتيح له أن يتردَّد على بعض الزوايا ومقامات الأولياء بسبب الظروف المضطربة التي كان يُعايشها وتُجبره أحياناً على الفرار من مشاحنات وإحباطات الأجواء السياسية في بلاد المغرب من أدناه إلى أقصاه. من ذلك أن ابن خلدون، لإظلام الجو في أخريات سنة 771هـ بالفتنة عند الخلاف بين السلطان أبي فارس عبدالعزيز المريني وأبي حمو واعتقال الأول له وحبسه لليلة واحدة، التجأ بعد سراحه إلى خلوة بالعُبَّاد عند رباط الولي أبي مدين شُعيْب مُؤْثِراً التَّخلِّي عن السياسة، والانقطاع للعلم (الت: 134 ـ 135).

ويعود إلى هذه الخلوة بالعُبَّاد في مناسبة أخرى سنة 776هـ. كان ذلك لما كان الجو بينه وبين أبي حمو متوتراً. ولما سمح له أن يقيم بها، بعد توسط محمد بن عريف، جلب إليه أهلَه وولده من فاس (الت: 227).

وفي مصر ولاه السلطان الظاهر برقوق في 26 ربيع الآخر سنة 791هـ مشيخة خانقاه بيبرس بعد وفاة شيخها شرف الدين عثمان الأشقر. ولتصحَّ ولايتُه كان عليه أن يتصوَّف على الأقل ليوم واحد لأن من شرط ولاية الشيخ عليها أن يكون أحد صوفيَّتها كما ذكر المؤرخ ابن الفرات في حوادث سنة 791هـ من تاريخه «تاريخ الدول والملوك» (الت: 312 ـ 313).

5 ـ البيئة الذاتية:

تعدّ الذاتية، إلى جانب قيم العقلنة، من قيم الحداثة؛ لذلك رأى الحداثيون أن سمات الذاتية هي من علامات الحداثة وبواعثها. ولبيان ذلك

نورد نصًا من كتاب «الخطاب الفلسفي للحداثة» للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس جاء فيه قوله: «تتميز الأزمنة الحديثة عامة ـ حسب هيغل ـ ببنية علاقة مع الذات سماها بالذاتية: مبدأ العالم الحديث هو بشكل عام، حرية الذاتية. تتطور كل المظاهر الجوهرية المعطاة في الكلية الروحية، وفق هذا المبدأ، للحصول على حقوقها الخاصة. وعندما يميز هيغل سمات وملامح الأزمنة الجديدة (أو العالم الحديث) فإنه يفسر «الذاتية» بالحرية والتفكير: «تكمن عظمة عصرنا في الاعتراف بالحرية وملكية العقل. وكونه في ذاته قرب ذاته يحتوي مصطلح الذاتية، في هذا السياق، على أربعة إيحاءات: أ) **الفردانية**: وهي أن الفرادة الشخصية حتى أقصى حدّ هي التي لها الحق في إعلاء شأن طموحاتها؛ ب) **الحق في النقد**: يستلزم مبدأ العالم الحديث أن ما يقبله كل فرد يجب أن يبدو له كشيء مبرّر؛ ج) **استقلالية الفعل**: تختصّ الأزمنة الجديدة بإرادة التكفّل بما نفعله؛ د) وأخيراً **الفلسفة المثالية** ذاتها: في نظر هيغل هي نتاج الأزمنة الحديثة ما دامت الفلسفة تدرك الفكرة الواعية بذاتها»[1]. . . إلخ.

إن ما ورد في هذه الفقرة من شأنه أن يضيء لنا البحث في بيئة ابن خلدون الذاتية، أي البيئة التي تشمل مجموع العوامل والحالات المتعلقة بذات الإنسان مثل: الفردانية والانفعال والتفكير وإرادة الفعل وحرية الاختيار والطموح ومقاومة العراقيل. . . إلخ.

ومما شجَّعنا أكثر على البحث في الذاتية الخلدونية أنها اعتُبرت عند بعض الباحثين من خصائص عبقريته. فقد قال غاستون بوتول: «إن لدى ابن خلدون لخصيصة من خصائص التفكير العبقري تلك هي قابليته للانفعال والاندهاش والتساؤل أمام مسائل عادية ينظر إليها الأكثرون نظرة تقليدية متوارثة»[2]. وذهب محسن مهدي إلى أن الموضوع «الذي كان وراء ابتكاره

---

(1) هيغل والوعي الفلسفي بالحداثة، هابرماس، في كتاب «الحداثة» (دفاتر فلسفية، 6): 52.

(2) ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، جوستون (غاستون) بوتول: 33.

وصياغته لعلمه الجديد علم العمران، هو موضوع طبيعة الذات البشرية في بُعديها الجماعي والفردي»[1]. ونحن سنهتم في هذه الفقرة بالذاتية الفردية دون الجماعية التي ليس الآن مجال البحث فيها لبعدها عما نحن فيه من البحث وهو دور الذاتية والفردانية في الحداثة الخلدونية.

وإذا حاولنا البحث عن سمات ذاتية ابن خلدون وفردانيته فإننا نجدها تتجلّى أولاً في اعتداده بشخصيته، والزهو بمواهبه، وافتخاره بتآليفه، وخاصة باشتراعه علم العمران البشري. ويتبدّى ذلك في أننا كثيراً ما نلفيه ينوِّه بذكائه وخصاله وسداد رأيه ومعارفه، واعتزازه بأصوله وتونسيته حتى ليتّخذ من لباسه التونسي علامة تُميِّزه عن غيره، ويتفاخر برغبة حكام عصره في لقائه وتسابقهم لاصطناعه واستشارته على الرغم من امتناعه أحياناً، ويشكو في ذات الوقت مما يتعرّض له من حسد الحاسدين وكيد الكائدين، ومن غيرتهم من نبوغه ونجاحه وحظوته لدى معاصريه.

كما تتجلى ذاتيته ثانياً في طموحه وتعطّشه إلى الجاه والمناصب، وفي التقرُّب من ذويها ملوكاً كانوا أو وجهاء. وهو في هذا الطموح شديد الأنفة من المناصب التي يراها لا تليق بمكانته ولم يتعاطَها أسلافُه مثل قوله عن تكليفه بمنصب الكتابة للسلطان أبي عنان المريني لما عاد إلى فاس: «وعاد السلطان أبو عنان إلى فاس، وجمع أهل العلم للتحليق بمجلسه، وجرى ذكري عنده، وهو ينتقي طلبة العلم للمذاكرة في ذلك المجلس، فأخبره الذين لقِيتهم بتونس عنّي، ووصفوني له، فكتب إلى الحاجب يستقدِمني؛ فقدِمتُ عليه سنة خمس وخمسين وسبعمائة، ونظمني في أهل مجلسه العلمي، وألزمني شهود الصلوات معه؛ ثم استعملني في كتابته والتوقيع بين يديه على كره مني. إذ كنت لم أعهد مثله لسلفي... إلخ» (الت: 58 ـ 59). كل هذا، وهو لم يتجاوز الثالثة والعشرين من عمره.

---

(1) الذات البشرية عند ابن خلدون، محمد المصباحي، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 158/1.

ومن الأدلة أيضاً على طموحه وتعلقه بالسلطة ورجالها مدحُه الأمراء والملوك والسلاطين في الأقطار المغربية والمشرقية، حتى تيمورلنك الطاغية المستبد مدَحَه ربما بدافع الرغبة في جاهه وخدمته إن أراد (الت: 378). ومما ذكره له في مبالغات ممجوجة أنه كان يتمنى لقاءه منذ ثلاثين أو أربعين سنة بصفته سلطان العالم وملك الدنيا، لاعتقاده أنه ما ظهر في الخليقة ملك مثله منذ آدم إلى عهده، ولما كان يسمعه بالمغرب من المنجِّمين والأولياء المتصوفة من ظهور ملك عظيم مثله، ولعله هو المعنيّ بالأمر (الت: 372 ـ 373).

وهذا الطموح هو الذي جرَّه، في ما يبدو، إلى اللامبالاةِ بتبِعات المغامرات السياسية التي كان يقوم بها، أو يُدعى إليها، وإلى الطمعِ حدَّ المجازفة بركوب الأخطار مثلما قال لما أراده الداوادار (أي المشير) يِشبَك الشعباني للسفر معه في ركب السلطان الناصر فرج ابن الملك الظاهر لملاقاة تيمورلنك: «فاستدعاني داوداره يِشبَك، وأرادني على السفر معه في ركاب السلطان، فتجافيتُ عن ذلك. ثم أظهر العزم عليَّ بليِّن القول، وجزيلِ الإنعام، فأصخيت، وسافرت معهم منتصف شهر المولد الكريم من سنة ثلاث [وثمانمئة]. . .» (الت: 366). وقد صوَّر مقابلته تيمورلنك وكلُّه خوف ووجل لما يعلمه من عُتوِّه وطغيانه وسفكه الدماء، وكلُّ ذلك بسبب وعد الداودار يشبك له بجزيل الإنعام.

ومن ألوان هذا الطموح أنه كان يتمتّع طوال حياته بقدر كبير ـ كما سيمر بنا في الباب الرابع عند الحديث عن سمات الشخصية الحداثية ـ من روح المخاطرة والجرأة والشجاعة والإحساس بالرغبة في التغيير والحركة. فقد كان دائم التنقل والارتحال وتغيير مواطن إقامته إما لفساد أنظمة عصره التي غلبت عليها كثرة الفتن والاضطرابات والانقلابات، أو لطموح شخصي وسعي إلى المناصب السامية كالحجابة وغيرها، ولِمَ لا الإمارة والمُلْك إن سمحت الظروف!

ومن نتائج هذه الرغبة في التغيير، أو الحسّ الحركي على الأصحّ،

التمتّع كذلك بآلية التقمّص الوجداني، أي بالقدرة على رؤية الذات في وضع الشخص الآخر من الأمراء والكبراء. ولا شك في أننا نجد في هذا التقمص الوجداني ما نفسِّر به طموح ابن خلدون وحركيَّته المادية والنفسية. إذ كان، في ما يبدو، يرى نفسه في سلاطين عصره وملوكه الذين كان يفوق الكثيرين منهم وعياً وذكاءً وفهماً، وثقافةً وعلماً ومعرفةً بأحوال المجتمعات والدول والحضارات؛ ولكنه، وعلى الرغم من هذا الإحساس بالتقمص الوجداني والصراع الداخلي بين الثقافي والسياسي، تفوّقت شخصيته مؤرخاً وعالماً على شخصيته سياسياً؛ فكان النجاحُ حليفَه رجل ثقافة وعلم، والخيبةُ حِلْسَه رجلَ سياسة وحكم.

وقد زاد هذه الذاتية لديه توهُّجاً ما شاهده في حياته من أحداث وما تعرض له من نكبات؛ كما في واقعة الأعراب ضد السلطان أبي الحسن المريني بالقيروان في فاتحة سنة تسع وأربعين وسبعمائة (749هـ)، وهزيمته وانتقاض ابن تافراگين عليه حسب ما بسطه في سيرته الذاتية. وكان منزلهم بتونس في هذه الاضطرابات ملجأ للفارين من الاعتقال والقتل مثل شيخه عبدالمهيمن الحضرمي كاتب السلطان أبي الحسن لما كان بينه وبين والده من صداقة وخُلَّة (الت: 20 (ترجمة)، 27).

ومما أصابه به الدهر من النكبات وفاة والديه سنة 749هـ بالطاعون الجارف، أو الطاعون الأسود، الذي عمَّ العالم من سمرقند إلى فاس، وكان له من العمر عندئذ سبعة عشر عاماً، «وطيلة حياته سيحتفظ من ذلك بذكرى قاسية تنعكس في مقاطع عدة من التعريف والمقدمة، وقد كانت تلك أول صدمة في حياته لها تأثير لا يُمحى على اللون والتوجه اللذين سيتَّصف بهما فكره فيما بعد»[1].

ونذكر أيضاً ذهاب أشياخه العلماء في هذا الطاعون بالذات، فأصيب

(1) ابن خلدون، محمد الطالبي، دائرة المعارف التونسية، م. س: 25.

بالتعطُّل عن طلب العلم والاستيحاش والعمل على الهجرة عن الوطن (الت: 55 ـ 56).

ومنها تمرُّد الأعراب المتكرر، حتى إنهم كانوا سبب نكبة صديقه ووليّ نعمته أمير بجاية أبي عبدالله محمد الحفصي وقتله سنة 767هـ بعد حربين خاضهما مع أعراب أولاد محمد بن رياح الذين تجنَّدوا لمناصرة خصمه ابن عمه السلطان أبي العباس صاحب قسنطينة (الت: 98 ـ 99). وكانت هذه النكبة حسب ما رأى محمد عابد الجابري هي العنصرَ المسؤول عن الانقلاب النفسي الخطير الذي مرَّ به ابن خلدون في حياته، وسرَّ تحوُّلِه من السياسة إلى التاريخ؛ كما كانت وراء حكمه الذاتي على العرب (الأعراب) ونعتهم بأقسى النعوت والأوصاف من وحشية وخراب وتدمير وفوضى ونهب أموال وغيرها، وسيتبنَّاه في المقدمة بعد تسع سنوات من هذه الأحداث حكماً سعى فيه إلى أن يكون أقرب إلى الموضوعية عندما عمَّمه ليشمل جميع من أسماهم «العرب ومن في معناهم»[1].

ومنها أيضاً أنه رزئ في سنة 776/1374 باغتيال صديقه لسان الدين محمد بن عبدالله بن الخطيب خنقاً في زنزانته على أيدي زبانية أمير غرناطة عبدالغني بالله محمد الخامس بن الأحمر بعد أن تسلَّمه وزيرُه ابنُ زمرك من السلطان أبي العباس المريني صاحب فاس حيث اعتُقل بتهمة الزندقة وسلوك مذهب الفلاسفة في الوحدة المطلقة وغيرها من التهم، وبخاصة السياسية منها بعد التحاقه بفاس فراراً من أعدائه وحساده بغرناطة وفي مقدمتهم ابن زمرك نفسه. وقد تدخل ابن خلدون لإطلاق سراحه من محبسه وإنقاذه على الرغم مما كان بينهما من منافسات سياسية، لكنه لم يُفلح في ذلك؛ لأنه هو نفسه قد اتُّهِم بمساعدة ابن الخطيب لتخليصه من تبعات ما اتهم به (الت: 227. وانظر خبر مهلكه في العبر: 7/707 ـ 710).

ولا شك في أن ابن خلدون قد كان يرى في هذا الاغتيال صورة مما

---

(1) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، محمد عابد الجابري: 63 ـ 64.

قد يتعرّض له هو نفسه في يوم من الأيام، وإذا كان قد نجا من هذا المصير فإن أخاه يحيى لم يُتَح له ذلك، إذ اعتقله ببونة الأمير أبو تاشفين الثاني الزياني كاتب أبيه السلطان أبو حمو الزياني ووليّ عهده لشكِّه في إخلاصه له، ثم حرَّض عليه أعوانَه فاغتالوه في شوارع تلمسان بعد خروجه من أداء صلاة التراويح سنة 780هـ كما سبق ذكره، أي بعد حوالي أربع سنوات من اغتيال صديقه ابن الخطيب (كتاب العبر: 7/292 ـ 293).

ومن هذه النكبات أيضاً غرق عائلته في سواحل الإسكندرية. وقد صور هذا الحادث في التعريف فقال بعد ما ذكر سعايات الأعداء لما ولي منصب القضاء والفتيا بمصر: «فكثر الشغب عليَّ من كل جانب، وأظلم الجوُّ بيني وبين أهل الدولة. ووافق ذلك مصابي بالأهل والولد؛ وصَلُوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغَرِقت، وذهب الموجود والسكَن والمولود؛ فعظُم المُصاب والجزع، ورجح الزهد؛ واعتزمتُ على الخروج عن المنصب، فلم يوافقني عليه النصيح ممَّن استشرتُه، خشية من نكير السلطان وسَخَطِه، فوقفت بين الوِرْد والصدر، وعلى صراط الرجاء واليأس» (الت: 259 ـ 260).

ومن أشدِّ ما ابتُلي به كثرةُ السعاة وتألُّبهم عليه، ساسةً كانوا أو علماء أو قضاة أو غيرَهم. نذكر من العلماء موقف مواطنه إمام جامع الزيتونة وشيخ الفتيا بتونس محمد بن محمد بن عرفة الورغمي لدى عودة ابن خلدون إلى موطنه التونسي بعد أن نفض يديه من الأندلس والمغربين الأقصى والأوسط، وقيامه بالتدريس في الزيتونة. فقد قال عن موقف هذا الشيخ الإمام منه متألماً متحسِّراً: «وكانت في قلبه نُكتة من الغيرة من لدُنِ اجتماعنا في المَرْبَى بمجالس الشيوخ، فكثيراً ما كان يظهَر شُفُوفي عليه[1]، وإن كان أسنَّ مني، فاسودَّت تلك النكتة في قلبه، ولم تفارقه. ولما قدِمتُ تونس انثال عليَّ طلبة العلم من أصحابه وسواهم يطلبون الإفادة والاشتغال، وأسعَفْتُهم بذلك، فعظُم عليه. وكان يُسِرُّ التنفير إلى الكثير

(1) شُفُوف: تفوُّق وفضل. من شَفَّ على فلان: فاقه وفضَلَه. وشفَّه على فلان: فضَّله عليه.

منهم فلم يقبَلوا، واشتدَّتْ غِيرته؛ ووافق ذلك اجتماعُ البطانة إليه، فاتّفقوا على شأنهم في التأليب عليَّ، والسِّعاية بي، والسلطان خلال ذلك مُعرِضٌ عنهم في ذلك» (الت: 232 ـ 233).

وكما هو واضح فإن أكثر ما شحذ ذاتيته ما كان يتعرض له من سعايات المنافقين وغيرة معاصريه من الحظوة التي كان يلقاها لدى السلاطين والأمراء، وما كان يُجابهه به هؤلاء من تنكُّر ومطاردة وعزل عن المناصب والاعتقال؛ حتى إنه امتُحن بالسجن مرتين: في الأولى: سجنه السلطان أبو عنان لمدة عامين (758 ـ 1357/759 ـ 1358) لاتهامه بالمشاركة في مؤامرة لتحرير أمير بجاية السابق أبو عبدالله محمد بن أبي زكريا الموحدي وإعادته إلى الحكم. وفي الثانية: اعتقله السلطان عبدالعزيز المريني (796 ـ 799) بتلمسان لمدة ليلة واحدة لسعايات بلغته عنه (الت: 133 ـ 134). كما كاد يمتحن في ثالثة لما قَبض عليه بفاس الأمير عبدالرحمن بن علي المريني بسعاية وزيره محمد بن عثمان، لكنه لما تبيَّن له أنها دسيسة أطلقه من الغد، وقوَّض خيام وزيره بعد أن أقسم عليه بذلك (الت: 225).

وكلّ هذه السعايات كانت تضطرّه في كل مرة إلى اختيار واحد من حلول ثلاثة:

ـ **الأول**: الهجرة والارتحال من بلاط إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، حتى كاد يكون في هجرة دائمة، واغتراب متواصل عن الأهل والموطن؛ أو غربتين على الأقلّ كما قال لما طلب من تيمورلنك طلباً جاء فيه ما نصّه: «أنا غريب بهذه البلاد غربتين، واحدة من المغرب الذي هو وطني ومنشئي، وأخرى من مصر وأهلُ جيلي بها...» (الت: 377).

ـ **الثاني**: السخط والدعاء على الأعداء حينما تعوزه الحيلة مثل نعته للحساد والسعاة بمصر من قضاة وغيرهم لتسبُّبهم في عزله عن منصب القضاء بأنهم «أهل الباطل والمراء» (الت: 311)، ودعائه عليهم بمثل قوله: «قاتل الله جميعهم» (الت: 383). وفي هذا السخط والدعاء نلمح، ولا

شك، الانفجار النفسي المعبّر عن شدة الغضب والانفعال والإحساس بالقهر والعجز عن رد الفعل أمام سطوة الأعداء.

ـ **الثالث**: الاغتراب الروحي. وهو اغتراب كان يدفعه إليه اعتزال السياسة، والانعزال في حضرة أوراقه وكتبه؛ مثل اختلائه بالعُبّاد عند رباط الوليّ أبي مدين شُعيب، والتحاقه بأحياء أولاد عريف، وإنزالهم إياه بقلعة ابن (بني) سلامة من بلاد بني توجين بمقاطعة وهران حيث كتب تاريخ كتاب «العبر» والمقدمة في نسختهما التجريبية الأولى كما سيرِد في محور البيئة الإبداعية.

لقد كانت هذه العزلة أشبه بوقفة تأمّل ومحاسبة للذات على ما اجترحَتْه من أفعال، وللحياة على ما قدّرته له من خير وشر، ولمعاصريه في ما واجهوه به من مكائد ومظالم؛ كما كانت له وللفكر العربي الإسلامي، من جهة أخرى، مكرُمة ونعمة. فبفضلها وفي هدوء أجوائها أسعفته تأمّلاته في الماضي والحاضر بتأليف تاريخه الموسوعي الكبير، وخاصة بوضع مقدِّمته الفريدة بين روائع الفكر الإنساني والإبداعات العالمية، التي خَلّدت عبقريَّته عبر التاريخ بين الأمم وفلاسفة الحضارات، وسَمتْ به إلى أرفع المقامات الفكرية وأسناها.

وهكذا جازت الذاتية بابن خلدون من الخاص إلى العام، ومن الذاتي إلى الموضوعي. «لقد اتجه ابن خلدون إلى (الموضوعي)، إلى التاريخ يبحث فيه عن تفسير لـ(الذاتي)، أي للحاضر الذي يتألف في وجدانه من تجربته الشخصية وتجربة عصره. وها هو هذا الموضوعي نفسه يحيلنا على ذاك الذاتي؛ ولكن لا بوصفه تجربة شخصية، بل بوصفه ممارسة سياسية وخبرة اجتماعية ومعرفة تجريبية»[1].

---

(1) ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، محمد عابد الجابري، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي ـ جوان 1980: 130. وانظر له أيضاً كتاب: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: 64.

ولا شك في أن هذا الارتحال والاغتراب في حياة ابن خلدون، وسيكون لمثلهما أثر في نشأة الحداثة الرومنسية الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، قد رقّقا حساسيته، وأرهفا ذاتيته، وأضافا إلى معرفته معارف أخرى لم يعرفها في مواطن سابقة. وقد قال عن هذه المعرفة عند حديثه عما أضافه إلى المقدمة من معلومات جديدة اكتسبها لدى سفره إلى مصر: «ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرْض والسنَّة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدتُ ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبعتُ بها ما كتبتُه في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي... إلخ» (الم: 33/1).

ومما اتَّصفت به ذاتية ابن خلدون، عدا الخصائص الإيجابية المذكورة، هناك خصائص أخرى سلبية. فقد كان ذا مزاج متقلّب، سريع التحوّل عمن قرَّبه واحتفى به من السلاطين، وعمَّن ناصره هو ذاته وشايعه في الدعوة له بين القبائل؛ مثل تحوُّله عن صديقه أبي عبدالله الحفصي صاحب بجاية إلى خدمة عدوِّه أبي العباس أحمد الحفصي صاحب قسنطينة بعدما احتلّ هذا الأخير مدينة بجاية، وقتل صاحبها ابن عمه أبا عبدالله سنة 767هـ، وامتناعه عن القيام بالأمر ومبايعة أحد أبنائه (الت: 97 ـ 99)؛ ومثل تحوّله عن أبي حمو لمناصرة عدوّه السلطان عبدالعزيز... إلخ.

وهذا المزاج هو الذي جلب له ـ حسب ما يبدو ـ شكوك معاصريه من سلاطين وغيرهم في صدقه وإخلاصه، وتخوّفهم منه حسب ما أشار إليه في سيرته. ولا شك في أن الباعث على ذلك هو الحذَر من السلطان، والطموح، والبحث عن الجاه والمناصب بشتّى السبل. والغريب أننا نجده يذكر، كلما فشلت علاقته بأمير أو سلطان، أنه سينقطع للعلم والتأليف، لكنه سرعان ما يعود إلى علاقة أخرى تكون نهايتها الفشل هي أيضاً.

ومن السمات السلبية الأخرى التي عدَّها عليه الدارسون أنه محافظ في حياته الشخصية وحتى في توجّهاته الدينية، ومُسرف في التبرير وقساوة

اللهجة والعجرفة والشتم[1]، وأنه متنكّر لمن وثقوا به وآووه وآزروه في ساعات الضيق والمِحن حتى جلب لنفسه الاتهام بأنه ذو تصرّف طائش، وبالنفعي والمتعالي، وقلة الوفاء، والخيانة، وانعدام الوطنية[2]، وأنه مكيافلي وانتهازي، وأنه يسطو على آثار غيره من المؤلفين دون ذكرهم وآثارهم[3]. . . إلخ.

وفي رأينا أن هذه المآخذ ليست إلا حصيلة انفعال وتأثّر بعصر مليء بتناقضات لم يتمكّن ابن خلدون من تقبُّلها والتكيُّف معها ومع معاصريه بسهولة وعلى الوجه الصحيح، فتحوَّلت في داخليته إلى خصائص عدَّها عليه المؤرخون والدارسون عيوبا ونقائص في شخصيته وسلوكه، بينما هي في واقع الأمر مواقف وحلول جابه بها كلّ من عاداه من الحُسّاد والمنافقين، وما واجهه من عراقيل في عصره القلِق المضطرب. وقد حاول كثيرٌ من الدارسين الدِّفاع عنه وإثبات أن هذه النقائص ليست إلا تُهما نتيجة خطإ في التقدير، أو قصور في الفهم والتعليل والاستنتاج[4].

ومن أهم ما تتجلّى فيه ذاتيته نذكر تخصيصاً كتاب سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» الذي سطر فيه مسيرة حياته منذ ارتحال أجداده عن اليمن، إلى استقرارهم بالأندلس، فإلى تونس حيث ولد، ثم إلى ما قبل وفاته بمصر بحوالي سنة. والمعروف أن هذا الجنس الأدبي يلجأ إليه الكاتب عادة لما يجده فيه من آليات ومناهج تثبت تفوُّق شخصيته، وتكشف أسرار عبقريته، ولإبراز ما في تجربة حياته من عِبر وفوائد قد يستفيد بها الآخرون حسب اعتقاده؛ أو يكون دفاعاً عن الذات أمام إنكار المنكرين، واتهامات الخصوم، وتخرُّصات المغرضين والحاسدين.

---

(1) مكانة ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر، المزوغي، المجلة العربية للثقافة، مارس 2006: 264، و265.

(2) ابن خلدون، محمد الطالبي، دائرة المعارف التونسية: 31/4 ـ 32.

(3) ابن خلدون مرآة الجوكندا، نبيل قريسة: 38 ـ 39، 50.

(4) انظر الردود على هذه التهم في: كتاب ابن خلدون مرآة الجوكندا السابق ذكره: 37 ـ 53.

لقد جاءت سيرة ابن خلدون الشخصية طافحة بألوان ذاتية شتّى. فقد صوّر فيها حياته بين النُّعمى والبؤسى، والنَّجاح والفشل، والخُيَلاء والتواضع، والانتصار والإحباط، والنِّضال المعرفي والسياسي، وعنيف المطاردات وعذاب السجون، والبوح والاعتراف تزييفاً لتحريف الأعداء وكبتاً للخصوم، وتصويراً لمنزلة العالم المثقف في علاقته بالناس والعلماء والسياسيين، وتسجيلاً لحقائق الوقائع والأحداث التي حدثت له أو لغيره في عصره المضطرب. . . إلى غير هذه الألوان الذاتية التي حفلت بها سيرته، وكذلك آثاره.

وبعد هذا البحث في الجوانب الذاتية في شخصية ابن خلدون، وسنعود إلى سيرته للبحث فيها عن الخطاب التحديثي لاحقاً، يجدر بنا الآن أن نتساءل: هل يصح القول: إن ابن خلدون كان حداثياً، أو على الأقل، إن شخصيته كانت ذات بذور تجديدية هي التي مكّنته من اشتراع ما نسمّيه اليوم بالحداثة؟

وللتأكد من مشروعية هذه الأسئلة نورد ما يراه بودريار عن دور الذاتية في مشروع الحداثة الأوروبية في قوله: «تعبِّر الحداثة، في مجال الثقافة والأخلاقيات، بنوع من التعارض الشكلي مع التمركز البيروقراطي والسياسي، لكن في علاقة وطيدة معه، وبنوع من إضفاء التجانس على أشكال الحياة الاجتماعية، تعبِّر عن نفسها بتمجيد الذاتية العميقة والأهواء والتفرد والصدق الذاتي وما هو عابر وما لا يمكن إدراكه؛ كما تعبر عن نفسها بتحطيم القواعد وإبراز الشخصية الذاتية الواعية بنفسها أولاً. و«رسَّام الحياة الحديثة» لبودلير الواقع على الحدود بين الرومنسية والحداثة المعاصرة، يسجل انطلاق عملية البحث عن الجديد، وعن اشتقاق الذاتية. «وهكذا فهو يذهب، ويجري، ويبحث. عمَّ يبحث إذن؟ إن هذا الإنسان، كما رُسمت صورته، هذا المنعزِل ذو الخيال النشيط، المسافر عبر صحراء كبرى من البشر، يبحث عن هذا الشيء، الذي نستأذن في تسميته بالحداثة». . .»[1].

---

(1) بلاغة الحداثة: تجديد وطليعة، بودريار، في كتاب الحداثة (دفاتر فلسفية، 6)، نقلاً عن (يونيفرساليس): 72.

وبناءً على هذا التحديد للذاتية عند واحد من مشاهير ممثلي الحداثة الأوروبيين، ونظراً إلى أثرها في تشكيل الحداثة الأوروبية منذ أول نشأتها، فإننا لا نستبعد أن يكون لذاتية ابن خلدون دوراً في تدشين منهج حداثي خلدوني عربي مبكّر له معطياته وخصائصه. وهو ما سنحاول بحثه في الصفحات القادمة من خلال أهمِّ آثاره في التعبير عن نزعته التجديدية الحداثية خاصة المقدمة والتعريف بعدما نتناول البيئة الإبداعية في ما يلي.

6 ـ البيئة الإبداعية:

لم تكن البيئات السابقة لتمرّ دون أن يكون لها تأثير فاعل في ممارسة التجربة الإبداعية خاصة لدى شخصية مفكّر مبدع مثل شخصية عالمنا عبدالرحمٰن بن خلدون. تلك الشخصية الواعية بما ترنو إليه من حلول لما يُحيط بها من أزمات وإرهاصات، وتطمح إليه من تأمّل وبحث وإصلاح. وكانت حصيلة كلّ ذلك أن صنّف عدة تآليف ورسائل أسهم بها في تصوير واقع أمّته العربية الإسلامية، وتشخيص أمراضها، حثًّا لها على التطوّر والتقدم والتحديث. وهذه عناوينها:

1 ـ لباب المحصّل في أصول الدين: اختصر فيه، وهو في حوالي العشرين من عمره، كتاب «محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب المتوفى سنة 606هـ. وقد نشره معهد مولاي الحسن بتطوان من بلاد المغرب 1952.

2 ـ تقييد في المنطق: أورده لسان الدين ابن الخطيب في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة».

3 ـ تلاخيص لبعض كتب ابن رشد لم يصل إلينا نصها، لأن ابن خلدون لم يهتم بذكرها[1].

---

(1) مؤلفات ابن خلدون، عبدالرحمٰن بدوي، تونس 1979: 39 ـ 41؛ والفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار: 40.

4 ـ كتاب في الحساب: ذكره له ابن الخطيب في «الإحاطة».

5 ـ شرح رجز لسان الدين ابن الخطيب في أصول الفقه، ذكره ابن الخطيب في الإحاطة.

6 ـ شرح البردة، قال عنه ابن الخطيب في «الإحاطة»: «دلّ به على انفساح ذرعه وتفنُّن إدراكه وغزارة حفظه».

7 ـ «شفاء السائل لتهذيب المسائل»: رسالة في التصوف. لم يذكرها ابن خلدون ولا مترجموه في أعماله، ومع ذلك نشرها المحققون ونسبوها إليه مثل: محمد بن تاويت الطنجي في نشرة كلية الإلٰهيات بأنقرة سنة 1958؛ وإغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، في نشرة عن منشورات المشرق سنة 1959؛ وأبو يعرب المرزوقي في نشرة أصدرتها الدار العربية للكتاب بتونس سنة 1991.

8 ـ كتاب «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»: هو أكبر كتب ابن خلدون. بدأ كتابته كما ذكرنا آنفاً في قلعة بني سلامة بأحياء أولاد عريف من بلاد بني توجين التي تقع في مقاطعة وهران. وهو يشتمل على ثلاثة كتب جاءت في طبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت في سبعة مجلدات تشتمل على ما يلي:

1 ـ الكتاب الأول: وهو المعروف بالمقدمة التي كان لها دور كبير في شهرة ابن خلدون لما استحدثه فيها من منهج تاريخي خالف به مناهج السابقين، وما استنبطه فيها من علوم جديدة مثل علم العمران، أو علم الاجتماع حسب التسمية الحديثة لهذا العلم؛ وخاصة لاهتماماته الإبستيمولوجية، أي الاهتمامات التي تتعلق بنظرية العلوم من حيث جوانبها العديدة كالتعريفات والفرضيات والمبادئ والقوانين والنتائج وغيرها. وهٰذا ما لاحظه محمد الطالبي في قوله عنه: «لكن الآية الحق ذات القيمة العالمية التي أنتجتها ريشة ابن خلدون، هي المقدمة. وهي إلى ذلك، في ذهن مؤلفها ومثلما يدلّ عليه عنوانها، مدخل إلى عمل المؤرخ. ولهذا قدّمت لنا بصفتها موسوعة تأليفية للمعارف المنهجية والثقافية الضرورية للمؤرخ ليتمكن

من إنجاز عمل علمي حقاً وفعلاً. (لقد) كانت اهتمامات ابن خلدون في المنطلق إبستيمولوجية بالأساس. . . إلخ»[1].

ويذكر ابن خلدون أنه فرغ من كتابة هذه المقدمة في مسوّدتها الأولى بعد خمسة أشهر فقط حينما كان يقيم في قلعة بني (ابن) سلامة بأحياء أولاد عريف من مقاطعة وهران، فيقول في خاتمتها: «قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: «أتممت هذا الجزء الأول المشتمل على المقدمة بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخر منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة/جمادى الثانية 779 (/أكتوبر ـ نوفمبر 1377). ثم نقّحته بعد ذلك وهذّبته، وألحقت به تواريخ الأمم كما ذكرته في أوله وشرَطتُه» (الم: 791/2).

2 ـ الكتاب الثاني: هذا الكتاب والذي يليه كتبهما ابن خلدون في قلعة بني سلامة قبل أن يكتب الكتاب الأول، أي المقدمة. وكان ذلك بين سنتي 1375/776 ـ 1378/779، وهو يتضمن متن تاريخ العبر الذي استغرق المجلدات الثاني والثالث والرابع والخامس والقسم الأول من المجلد السادس، وفيه قدّم ابن خلدون «أخبار العرب وأجيالَهم ودُوَلهم منذ مبدإ الخليقة إلى هذا العهد. وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودُولهم مثل: النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقُبط واليونان والروم والترك والإفرنجة» (الم: 33/1).

3 ـ الكتاب الثالث: وموضوعه «أخبار البربر ومن إليهم من زناتة، وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول» (الم: 33/1). وقد احتل تاريخ العبر بهذا القسم لدى المؤرخين مكانة خاصة لأن ابن خلدون كان فيه شاهد عيان وموثِّقاً لتاريخ البربر وقبائلهم.

وقد نشر القسم الأول من هذا الكتاب الثالث ـ كما مر ـ في بقية

(1) ابن خلدون، محمد الطالبي، دائرة المعارف التونسية، الكراس 1994/4: 36؛ ترجمة عن دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة: 849 ـ 850.

المجلد السادس الذي شمل في أوله بقية الجزء الخامس من تاريخ العبر. وفي المجلد السابع الذي اشتمل أيضاً في آخره على رحلة ابن خلدون «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» وسيأتي الحديث عنها وعن زمن تأليفها لاحقاً.

وكان الفراغ من كتاب «العبر» في مُسوَّدته الأولى في قلعة بني (ابن) سلامة كما جاء على لسان ابن خلدون في قوله: «فأقمت بها أربعة أعوام متخلّياً عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها؛ وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب، الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة؛ فسالت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضتْ زُبْدتُها، وتألّفت نتائجُها، وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس» (الت: 228 ـ 229).

ثم واصل فيه الإضافة والتنقيح بتونس التي انتقل إليها في شعبان سنة 1378/780، وبالقاهرة التي وصلها في أول ذي القعدة 6/784 جانفي 1383، بعد رحيله عن تونس في منتصف شعبان سنة 26/784 أكتوبر 1382، وانتهى فيه بعد الإضافة إلى سنة 797هـ/1395.

4 ـ التعريف برحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً. وهو الكتاب الذي وضع في خاتمة المجلد السابع من تاريخ «العبر» في طبعة دار الكتاب اللبناني، وموضوعه ترجمة ابن خلدون الذاتية ورحلاته وحياته السياسية والثقافية. وكان شروعه في تأليفه أثناء إقامته بالقاهرة منذ سنة 1395/797[1]. ثم واصل التنقيح والإضافة إلى أواخر ذي القعدة من سنة 807هـ (الت: 384)، أي إلى ما قبل وفاته بحوالي عشرة شهور.

ونُشِر تاريخ العبر عدة نشرات مشرقاً ومغرباً: تارة في مجموعة كاملة، وأخرى في أجزاء مفردة لبعض أجزائه المستقلة الموضوع مثل المقدمة والرحلة. ومع ذلك هو ما زال ينتظر، على الرغم من بعض المحاولات،

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 20.

نشرة علمية محققة تُعفيه من التكرار والتداخل والاضطراب لأن ابن خلدون كما قلنا كان يجري عليه تنقيحات وإضافات عديدة خلال تنقلاته عبر الجزائر وتونس والمشرق العربي، وهذا عدا ما تعرض له من أخطاء النساخ وتدخلاتهم. ولعل ما يحقق هذه الرغبة أو بعضها ما يقوم به الآن علماء محققون بإشراف إبراهيم شبوح لإصدار التاريخ الخلدوني في أربعة عشر جزءاً عن دار «القيروان للنشر» بعد أن أصدرت الدار العربية للكتاب الجزء الأول منه.

9 ـ «مزيل الملام عن حكام الأنام»: في أدب القضاء ورسالته؛ ذكرت هذه الرسالة في «مخطوطات ابن خلدون في مكتبات تركيا»: 32 ـ 33، فهرس مكتبة كوبريلي، 2/251 (كتاب العمر لحسن حسني عبدالوهاب ومحمد العروسي المطوي وبشير البكوش: مج2 ـ القسم الأول: 488).

10 ـ تذكير السهوان ـ رسالة في الأخلاق. مخطوط في مكتبة أسعد أفندي، رقم 2/1899. ذكرت في مخطوطات ابن خلدون في مكتبات تركيا: 32 ـ 33 (كتاب العمر: مج2 ـ القسم الأول: 488).

11 ـ قصائد شعرية عديدة، ورسائل منه وإليه مع بعض معاصريه مثل: لسان الدين ابن الخطيب وابن زمرك، وغيرهما ودروس ألقاها في بعض المدارس بالقاهرة عند تدشينها، أو عند تسميته على رأسها. ومن جميعها نجد نماذج في سيرته «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً». . . إلخ.

12 ـ مختصر وصف بلاد المغرب: وهو من آثاره المجهولة. ذكره ابن خلدون في كتاب «التعريف» لما أخبر تيمورلنك بأصله المغربي ووصف له بلاد المغرب، فقال له: «لا يقنعني هذا، وأحب أن تكتب لي بلاد المغرب كلَّها: أقاصيَها وأدانيَها، وجبالَه وأنهاره، وقراه وأمصاره، حتى كأني أشاهده. فقلت: يحصل ذلك بسعادتك. وكتبت له بعد انصرافي من المجلس لِمَا طلب من ذلك، وأوعبتُ الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدْر ثنتي عشْرة من الكراريس المنصَّفة القَطْع» (الت: 370).

ولكن هذا المختصر لم يصلنا؛ غير أن الكاتب الصحفي التونسي البشير الفورتي (1300 ـ 1882/1374 ـ 1954)[1]، صاحب جريدة التقدم وصحف وكتب أخرى غيرها، أعلم الصحفي الأديب الناقد زين العابدين السنوسي (1316 ـ 1898/1384 ـ 1965)، المعروف في دنيا الصحافة في تونس بإصدار مجلة العالم الأدبي وعدة صحف إخبارية أخرى، ومؤلف كتب في القصة والنقد وغيرها مثل «الأدب التونسي في القرن الرابع عشر»، «بأنه قد وجده في بعض خزائن إسطنبول، وأنه قد نسخ منه مواضع، إلا أن ما نسخه قد ذهبت به قوات التفتيش (الاستعمارية) التي هاجمت داره بتونس (أثناء الحرب العالمية الثانية). وعلى كل حال فالأصل موجود بإسطنبول في نصه العربي»[2]. ولسنا ندري مدى صحة هذا الخبر؟

وقد تكون لابن خلدون آثار أخرى في بعض المكتبات العامة أو الخاصة لم يكشف عنها النقاب بعد، لأن المكتبة العربية بعامة قد تعرضت إلى التلف والتمزيق والحرق في عدة مناسبات سواء في بلاد المغرب، أو المشرق، أو الأندلس، خاصة لما أَرغم الإسبانُ المسلمين على التخلص من هويتهم الإسلامية اسماً وديناً وتراثاً ثقافياً، ثم على الهجرة عن ديارهم ليتشتَّتُوا في بلدان أخرى عديدة!

7 ـ وفاته ومدفنه:

تذكر المصادر التاريخية أن ابن خلدون توفي بالقاهرة يوم 26 رمضان من سنة 26/808 مارس 1406، وله من العمر حوالي ستة وسبعين (76) عاماً بالتاريخ الهجري أو أربعة وسبعين عاماً (74) بالتاريخ الميلادي. وتذكرأيضاً أن وفاته كانت فُجَاءة مما يشير إلى أنه قد يكون توفي بالسّكتة القلبيّة.

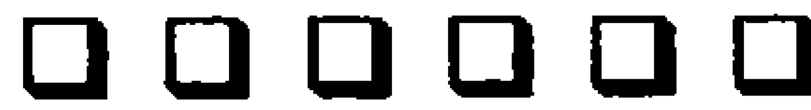
---

(1) البشير الفورتي: انظر ترجمته في: تراجم مشاهير التونسيين، لمحمد محفوظ، ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985/1405: 34/4 ـ 36؛ وكتاب «مشاهير التونسيين»، محمد بوذينة، ط2، تونس 1992: 144.

(2) عبدالرحمٰن بن خلدون: دراسة ومختارات، زين العابدين السنوسي، مطبعة العرب، تونس 1952: 15. وراجع عن السنوسي ترجمته بقلمنا في موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين: مج368/13 ـ 376.

ويذكر المؤرخ السخاوي أنه دفن في مقابر الصوفية خارج باب النصر بالقاهرة، ربما لولايته مشيخة خانقاه بيبرس بعد وفاة شيخها سنة 791هـ كما مر. وهذه المقابر تقع حسب تحديد المقريزي بين طائفة من المدافن التي شيّدها الأمراء والكبراء في القرن الثامن خارج باب النصر في اتجاه الريدانية (العباسية الآن)، وكان قد أنشأ المقبرة التي دفن فيها صوفية خانقاه الصلاحية في أواخر القرن الثامن[1].

وبوفاة ابن خلدون انطفأت شعلة من التفكير النيّر، وغاض ينبوع من ينابيع الحداثة العربية المهدورة في عصره وبعد عصره. وما يهوّن هذا المصير أن المتأخرين والمعاصرين من شتى الثقافات بوّؤوه مكانة ممتازة في صرح الفكر الإنساني، مكانة يشهد ببعضها هذا الكتاب الذي نقدمه للقارئ الغيور على الإبداع العربي ونبغاء رجالاته وإسهامهم الإنساني البديع.



(1) عبدالرحمن بن خلدون، وافي: 131 ـ 132، عن كتاب ابن خلدون، محمد عبدالله عنان 111 ـ 112.

الباب الثالث
بواعث الحداثة عند ابن خلدون

نكاد لا نتوقع أن أحداً سيختلف معنا في أن منابع شخصية ابن خلدون السابقة ستمدّنا بعدّة خصائص يمكن أن نعتبرها من بواعث حداثته. ولكننا لا نريد أن نسبق خطِّية منهجية البحث والادّعاء المسبَّق أن ابن خلدون هو حداثي في انتظار ما سيدعم حكمَنا أنه فعلاً هو كذلك. وفي ما يلي عرض ومحاولة لاستقصاء هذه البواعث:

1 ـ الوعي بالحداثة:

من البديهيات عند علماء النفس أن أيّ موقف أو فعل يتَّخذه المرء لا بدّ أن يسبقه استعداد نفسي وفكري، وبعبارة أوضح لا بدّ له من لحظة وعي بدواعي ذلك الموقف أو الفعل. ولما كانت الحداثة موقفاً وفعلاً في آن فلا بد لها من وعي بحاضرها وموجباتها، بمفهومها وقضاياها وإجراءاتها. ولا يبعد عن هذا التحليل ما ارتآه العالم النفساني غوستاف يونغ حينما قال: «إن مجرد العيش في الحاضر لا يجعل الإنسان إنساناً حديثاً، لأنه في هذه الحالة يصبح كل إنسان يعيش في الوقت الحاضر إنساناً حديثاً؛ إنما الإنسان الحديث من يعي الحاضر وعياً تاماً»[1].

---

(1) الإنسان الحديث والوعي بالحاضر، غوستاف يونغ، عن نص من كتابه «علم النفس التحليلي» في كتاب «الحداثة وانتقاداتها»، (دفاتر فلسفية، 11): 17/1.

والوعي بالحاضر، والأحرى بالحداثة، يستوجب الوعي بكل المظاهر الحضارية: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والجمالية؛ لأن هذه المظاهر تمثل في الحداثة كُلّاً واحداً، ولا يمكن فصل أحدها عن الآخر لارتباطها وتفاعلها في بنية متشابكة متداخلة، ولأن أيَّ طرح أو إهمال لأحدها سيَحِيف على الأطراف الأخرى، وبالنتيجة على الحداثة ذاتها.

ونظراً إلى ما كان لابن خلدون من ذاتية كما رأينا، وإلى ما أوتيَه من قوة ذهنية، وأبعاد ثقافية ومعرفية تاريخية وفكرية بتكوين المجتمعات والدول، واطّلاع على أحوال الماضي والحاضر للأمم خاصة لأمته العربية الإسلامية، فقد كان واعياً بالحاجة إلى «وثبة حداثية» تنقذ هذه الأمة من وهدة الهرم المقبلة عليها، وتُطَوِّر من أوضاعها نحو الأفضل، وتُجنِّبها السير في سراديب الانحلال والانهيار والغروب الحضاري.

وبفعل هذا الوعي بضرورة اليقظة وتبنّي فعل النهوض والتقدم، والإحساس العميق باضطراب الواقع، كتب ابن خلدون «تاريخ العبر»، وخاصة مقدمته التي بسط فيها تكوين الدول وشروطها، ونشوء الحضارات وسقوطها. ذلك لأنه كان يؤمن، في ما نستنتج، بأن كتابة التاريخ هي في حد ذاتها وعي: وعي بحقيقته وتطوّراته وأحداثه، و(اتجاهاته) ومساراته، وبتوجيهه إلى تخطيط المشروعات والبُنى الفكرية والمناهج وطريق الفعل الحضاري اللاّحب والتقدُّم المأمول.

من هذا الاستنتاج يمكن القول إن الوعي بالتاريخ إنما هو وعي بالزمن، وعيٌ بضرورة التغيير والتجاوز والحداثة. ولابن خلدون عديد الإشارات إلى هذا الوعي تلميحاً وتصريحاً، من ذلك قوله: «ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذُّهول عن تبدُّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدُّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دويٌّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلَهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال؛

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ﴾[1]» (الم: 59/1).

وللتأكيد على هذا الوعي يذكر ابن خلدون في مناسبات عدة الإحساس بالتحوُّل باعتباره من علاماته ونتائجه، وهو ما يدلُّ على أنه قد اتّخذ من الوعي قانوناً في دراسة تحولات المجتمعات والعمران البشري. فنحن نجده مثلاً يذكر دور التحول في ما سماه بالخلق الجديد فيما نصه: «وإذا تبدَّلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحوَّل العالم بأسره، وكأنه خَلْق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم مُحْدَثٌ، فاحتاج لهذا العهد من يُدوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالَها والعوائد والنِّحل التي تبدَّلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده» (الم: 63/1).

لقد رأى ناصيف نصار في هذه القولة أبلغ تعبير عن الحداثة، لأنها ـ في ما رأى ـ تؤسس لمفهوم حقيقي لفكرة الحداثة من حيث الدلالة على استئناف نشأة العالم وتبدّله وتغيُّره من عالم قديم إلى عالم محدث جديد، والتغير حسب تعبيره «شرط أساسي للحداثة. المجتمع الراكد أو المكتفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته ليس مجتمعاً حداثياً. ولكن التغيُّر ليس شرطاً كافياً لحصول الحداثة... ثمة شروط أخرى لا بد منها لتكوين الحداثة في التاريخ، لأن قوام الحداثة كما قلنا إنما هو ظهور جديد أصيل ينازع التقاليد القائمة في المكانة والقيمة... إلخ»[2].

وقد يكون الوعي وعياً بالحالات المنعكسة، أي بالانحلال الحضاري الدّاعي إلى التغيير والإصلاح. من هذا النوع وعي ابن خلدون بتسلُّل عوامل التأزُّم والهرم والسقوط في بلاد الإسلام مغرباً ومشرقاً منذ المائة الخامسة

---

(1) سورة غافر، الآية: 85.

(2) ابن خلدون في منظور الحداثة، ناصيف نصار، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 890/2.

إلى منتصف المائة الثامنة لما نزل بها الطاعون الأسود (748 ـ 1348/749 ـ 1349). وقد صوَّر هذا الوعي تصويراً دقيقاً في الفقرة التالية قائلاً: «وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدَّلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم. هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيَّف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلَّص من ظلالها، وفلَّ من حدِّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالُها، وانتقض عمرانُ الأرض بانتقاض البشر، فخَرِبت الأمصار والمصانع، ودَرَست السبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثلُ ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها» (الم: 63/1).

إن هذه الفقرة لتوجز، في رأينا، إيجازاً مكثَّفاً أهمَّ محطات تاريخ بلاد العرب والإسلام وأشدَّها خطورة منذ المائة الخامسة إلى تُخوم المائة الثامنة، وتمثِّل كذلك الوعيَ بأسباب ما تعرَّضت له من انهيار حضاري جرَّاء عديد النكبات مثل الفتن والحروب والأوبئة وغيرها، وتوحي أيضاً بضرورة العمل والإنقاذ والإصلاح قبل فوات الأوان.

ومن علامات الوعي بالحداثة، والذاتية أيضاً، تلك الشواهد من الآيات القرآنية وغيرها التي يقفل بها ابن خلدون فصول مقدمته، ويعبِّر من خلالها عن حسرته وتألُّمه من المصير الذي آلت إليه الأمة العربية الإسلامية، أو التي ستؤول إليه في قابل الأيام ضعفاً وانهياراً، مثل استشهاده بالآيتين التاليتين اللتين أوردهما في آخر «المقدمة الثالثة في المعتدل من الأقاليم

والمنحرف»: ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ﴾[1]، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ (الم: 127/1)، والآية الواردة في آخر «فصل في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس»: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾[2] (الم: 192/1)، وآية «فصل في أنه إذا استقرت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبية»: ﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ﴾[3] (الم: 206/1)؛ وآيتي «فصل في تأثل العقار والضياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها»: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾[4]، ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ (الم: 444/2). . . إلخ.

في هذه القفلات الطافحة بالأسى، أو الخواتم كما يصطلح عليها غيرُنا، تعبير ولا شكّ عن الإحباط جرّاء ما كان ينتابُ ابن خلدون عند تأليف مقدِّمة تاريخه، وهو يعيش العزلة في قلعة ابن سلامة بمنطقة وهران الجزائرية، من إحساس بالتراجع وتدهور الوضع العربي الإسلامي، وما يُخايِلُه من سقوط حضاري هو آتٍ لا ريبَ فيه. ولعلّه كان يجِد أيضاً في مثل تلك السجلات القرآنية والحِكْميّة تعزية نفسية تُخفِّف عنه وطأة الواقع الحزين والمصير الذي كان يتهدَّد أمّته.

ونحن نستنتج من هذه الحالة النفسية المتألمة أن وعي ابن خلدون بأزمة حضارته وتسارعها نحو السقوط كان هو المحركَ الأساسيَّ لشخصيته الذاتية والفكرية والحضارية. ولدور هذا الوعي فيه اتّخذته عديد الدراسات التي تناولته بالبحث والتحليل محوراً لها. من هذه الدراسات نذكر تمثيلاً لا حصراً دراسة «الفكر الواقعي عند ابن خلدون» التي بناها مؤلفها ناصيف نصار على فعل الوعي وتأثير أنواعه في تآليفه حتى قال: «يشتمل التأليف

---

(1) سورة غافر، الآية: 85، وفي النسخة المعتمدة سقط من الآية قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ﴾؛ وسورة الفتح، الآية: 23.

(2) سورة الرعد، الآية: 11.

(3) سورة البقرة، الآية: 247.

(4) سورة يوسف، الآية: 21؛ وسورة التوبة، الآية: 129.

الخلدوني على وصفٍ لثلاث حركات متضايفة من حركات الوعي: حركة الوعي بالذات، وحركة الوعي بالمجتمع، وحركة الوعي بالتاريخ»[1]. ولا غرابة إذن في أن يدور مصطلح الوعي في كامل الكتاب ويتردّد فيها منذ الصفحة الأولى، باعتباره قطبَها ومحورَها الأساسيَّ لاكتشاف شخصيةِ ابن خلدون وعبقريَّته، وبعبارة أخرى حداثتِه ومعاصرتِه.

ومما مرّ يمكن القول إن ابن خلدون قد جسَّم، بما له من وعي ويقظة، نموذجَ المثقّف العضويّ الواعي برسالته الإنسانية والحضارية، وبفاعلية دوره في مجتمعه بالإرشاد والنصح والتحذير والإشارة إلى مواطن الخلَل والضعف تارة، وبالدعوة ـ حسب ما استطاع ـ إلى الحذَر من السقوط في هاوية الإفلاس الحضاري تارة أخرى. ولعل هذه الصفة هي التي أهابت بالباحث نبيل قريسة، اعتماداً على «كتاب التعريف» لما لمسه فيه من دلالة على وعي صاحبه بأزمة واقعه، وضرورة تلافي تلك الأزمة بالتغيير، إلى القول بأن ابن خلدون في كل ما قام به وكتب «إنما أراد التعبير عن إيمانه العميق بقيمة الفكر والدور الشخصي للعالم المفكر المبدع في تغيير الواقع. وما هذا الوعي إلا صورة لما أصبح عليه الوضع بعدئذ في حياة الفكر والمفكرين في أوروبا الحديثة حيث تبوأ المثقف بالمفهوم الحديث مكانة رفيعة في بنية المجتمع والدولة، وأصبح نموذجاً للفرد الفاعل في المجتمع المحفوظ الحياة والكرامة. إن ما نراه من خلال قراءتنا لكتاب التعريف إنما هو في رأينا إعلان صريح عن ميلاد المثقف الحداثي»[2].

2 ـ العقلانية:

يُجمع المنظّرون والباحثون على أن العقلانية هي من أهمّ سِمات الحداثة؛ لأنها، بما لها من رؤية لعقلنة الواقع، وما تقترحه من مناهج ومبادئ وتجارب ونقد وتجاوز، ذاتُ دور في تشريع سبُل الحداثة واستنباط

---

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار: 353.

(2) ابن خلدون مرآة الجوكندا، قريسة: 54.

مظاهرها الباعثة على التحرُّر من هيمنة النقل والتخلص من سيطرة التقليد والأسطورة، والفاعلة في التطور والتقدّم نحو واقع عقلاني جديد هو الذي نُسمِّيه بالحداثي. وذلك لأن «العقلانية هي نفي مستمرٌ للواقع واستشرافٌ لواقع مأمول وأحسن»[1].

ومن الواضح أن اعتماد العقلانية على النقد يعود إلى أن «جوهر العقل هو النقد والتجاوز، ومن ثمة ضرورة إذكاء الطابع النقدي للعقل وللعقلانية. فالنَّقد البَنّاء هو إيقاع العقل وكيفيّة ممارسته لوظيفته»[2]. وفي هذا ما يشير إلى أن النقد هو أساس كل عقلانية.

وعندما يقول ديكارت: «إن ماهية العقل هي الوعي»، ويذهب آخر إلى أن «الوعي هو جوهر معنى وجودنا بذاته»[3]، نستنتج أن ماهية العقل، أو العقلانية، هي في الوعي بمعنى وجودنا. وعندئذ يحقّ لنا أن نطرح هذا السؤال: لكي ننسب العقلانية الواعية إلى شخصية ابن خلدون، وهو المؤسّس لعلم العمران البشري، والمنظّر لعلم التاريخ بمنهج جديد كما سنرى، علينا أن نبحث في كيفية تجلّي تلك العقلانية الواعية في شخصيته وتراثه؟

ونحن نروم البحث في عقلانية ابن خلدون لا معدى لنا عن التعريج على البحث عن جذورها في تفكيره، إذ كان سليل ثقافة عربية إسلامية تأثّرت في ما تأثرت بالفلسفة اليونانية، وخاصة بأرسطو الذي كان له أثر بالغ في العقل العربي المتفلسف من جماعات المعتزلة إلى إخوان الصفاء، ومن الفلاسفة كالكندي والفارابي، إلى غيرهم من الفلاسفة العقلانيين.

---

(1) الوحدة، عدد 51، كانون الأول/ ديسمبر 1988: 161.

(2) نفسه: 165.

(3) العقل، جون ر. سيرل، ترجمة: ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة، عدد 343، سبتمبر 2007: 17، 128.

وهو أيضاً تلميذ الآبلي. وقد أشرنا سابقاً، بما له من عقلانية ومكانة علمية، إلى دوره في ثقافة ابن خلدون وعصره[1].

ونذكر كذلك أن من مرجعياته العقلية، أو الفلسفية على الأصح، الفيلسوف الأندلسي ابن رشد الحفيد. وقد اهتم بمراجعة تراثه إلى حد أنه لخّص له أول عهده بالتأليف عدداً من مؤلفاته مثل كتاب «السياسة الجمهورية لأفلاطون»، وكتاب «السياسة لأرسطو»[2].

ومنها أيضاً أنه بإشارة من شيخه الآبلي وإشرافه - كما مر - عُنِي بتلخيص كتاب المحصّل لفخر الدين الرازي الذي طرح فيه قضايا فلسفية كلامية، وذلك في كتاب سماه: «لباب المحصل في أصول الدين». وقد مهّد له بمقدمة ذات أهمية بالنسبة إلى توجّهات ابن خلدون العقلية والنفسية[3].

وفي نطاق الاهتمام بالفلسفة وعلم الكلام والمنطق والعلوم الطبيعية والرياضية وغيرها من العلوم الآخذة بالعقل ومبادئه تناول ابن خلدون في مقدمة تاريخه هذه العلوم بالتعريف والبحث مما يدلّ على إلمامِه بالعلوم العقلية إلمامَه بالعلوم الدينية والأدبية واللغوية، أو يكاد.

---

(1) انظر عن أثر الآبلي في ابن خلدون: نقد ابن خلدون للفلسفة، عبدالكريم الأعسم، المجلة العربية للثقافة، 49: 80 - 81.

(2) عن مؤلفات ابن خلدون الفلسفية، وخاصة التي لخص فيها بعض مؤلفات ابن رشد، انظر فقرة البيئة الإبداعية آخر الباب الثاني من هذا الكتاب. ويشكك ناصيف نصار في اطّلاع ابن خلدون على مؤلفات ابن رشد اطّلاعاً دقيقاً واعياً، فهو يقول بعد أن استعرض علاقة فكر ابن خلدون بابن رشد: «يبدو لنا أن ما لخصه ابن خلدون من كتب ابن رشد كان ذا قيمة محدودة، متصلة بالناحية التعليمية أكثر مما هي (متصلة) بالتفلسف بالمعنى الحصري. ومن المرجح جداً أن تكون الكتب التي لخصها (هي) شروح ابن رشد على منطق أرسطو وعلى مؤلفاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة» (الفكر الواقعي، نصار: 43). وسنتعرض تالياً إلى علاقة ابن خلدون بابن رشد في محور خصائص المنهج الخلدوني.

(3) الفكر الواقعي، ناصيف نصار: 31 - 33. وسيأتي التعريف بلباب المحصل لاحقاً في محور خصائص المنهج الخلدوني.

وهو في عرض هذه العلوم العقلية وغيرها ينثر آراءه في الاستدلال بالعقل بين الفينة والأخرى، بل هو يتناول العقل، ويصطلح عليه بالفكر مماشاة للمصطلح القرآني، ويحلّله إلى مراتب ثلاث هي كما وردت أول الفصل السادس من الكتاب الأول من المقدمة:

«**الأولى**: تعقّل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته. وهذا الفكر أكثر تصورات، وهو **العقل التمييزي** الذي يحصّل منافعه ومعاشه، ويميّز ويدفع مضارّه، [وينفصل به الإنسان عن الحيوان][(1)].

الثانية: الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه، وسياستهم أكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً فشيئاً إلى أن تتمّ الفائدة منها. وهذا هو المسمى **بالعقل التجريبي**.

الثالثة: الفكر الذي يفيد العلم بمطلوب، أو الظن وراء الحس لا يتعلق به عمل. وهذا هو **العقل النظري**. وهو تصوّرات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق. ثم ينتظم مع غيره، فيفيد معلوماً آخر كذلك. وغاية إفادته قصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية» (الم: 521/2).

ويعود إلى هذه العقول، للزيادة في التعريف بها وبترتيبها في فصل «في العقل التجريبي وكيفية حدوثه»، فيرى أن العقل التجريبي هو الذي «تُدرَك (معانيه) بالتجربة وبها تستفاد؛ لأنها معان جزئية تتعلّق بالمحسوسات، وصدقُها وكذبها يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبُها حصولَ العلم بها من ذلك، ويستفيد كلّ واحد من البشر القَدْر الذي يسّر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعيّن له ما يجب وينبغي

---

(1) ما بين معقفين عن كتاب مفهوم العقل لعبدالله العروي: 186.

فعلاً وتركاً، وتحصل في ملابسة الملَكة في معاملة أبناء جنسه» (الم: 570/2).

وهو، أي العقل التجريبي، «يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال كما قدمناه. وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفَّل بتفسيره أهل العلوم» (الم: 570/2). ومعنى هذا أن العقلين الأولين التمييزي والتجريبي هما ما اصطلح عليه بالعقل العملي مقابلاً به النوع الثالث الذي اصطُلح عليه بالعقل النظري.

والناتج من كلام ابن خلدون عن العقل التجريبي أنه هو المنوط به العمران البشري. وهذا ما أكده عبدالله العروي حينما أشار إلى أن «العمران الخلدوني هو في آن ثمرة وأصل العقل التجريبي الاكتسابي»[1]، وأنه «أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك. لكنه توقف عند حده ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعمّ كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة. . .»[2]. وسنزداد معرفة بهذا الاستنتاج حينما نطالع لاحقاً نص «الفكر الإنساني» لابن خلدون.

وكما تبنّى ابن خلدون العقلانية مبدأ فكرياً تبنّاها سبيلاً منهجياً في التعلّم والتعليم والتفكير، ودعا إلى حذق أصولها والتمهّر في استعمال آلياتها و تطبيق إجراءاتها، وهو ما بوّأه ليكون من دعاة العقلانية في عصره وما بعد عصره تفكيراً ومنهجاً. ويبدو هذا التوجّه التربوي العقلاني جليًّا في نص عظيم الإفادة، قويّ الدلالة، بليغ الإشارة، بعنوان «الفكر الإنساني» أورده بعد «فصل في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته». ونظراً إلى ما لهذا الفصل من قيمة عقلانية ومنهجيّة وتربوية تجعله حقيقاً بدراسة ما فيه من أبعاد فكرية وعلمية ومنهجيّة وأسلوبيّة وحداثيّة نورده في ما يلي:

---

(1) نفسه: 270، وانظر قبله: فقرة العقل التجريبي: 188.

(2) نفسه: 356.

الفكر الإنساني:

«واعلم، أيها المتعلّم! أني أتحفُك بفائدة في تعلّمك، فإن تلقَّيتَها بالقَبول وأمسكتَها بيد الصناعة، ظفرت بكنز عظيم وذخيرة شريفة.

وأقدّم لك مقدمة تُعينك في فهمها، وذلك أن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة فطَرها الله كما فطر سائر مبتدعاته، وهو وجدان حركة النفس في البطن الأوسط من الدماغ: تارة يكون مبدأ للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن يتوجّه إلى المطلوب. وقد يصوّر طرفيْه ويروم نفيَه أو إثباتَه، فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرعَ من لمح البصر إن كان واحداً، وينتقل إلى تحصيل وسط آخر إن كان متعدّداً، ويصير إلى الظفر بمطلوبه. هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميَّز بها البشر من بين سائر الحيوانات.

ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليعلم سداده من خطئه؛ لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً، إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصوّر الطرفين على غير صورتهما ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتائج، فتُعِين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق، إذاً، أمر صناعي مُساوِق للطبيعة الفكرية، ومنطبق على صورة فعلها؛ ولكونه أمراً صناعياً استُغني عنه في الأكثر. ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرّض لرحمة الله تعالى، فإن ذلك أعظم معنى. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتُفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه.

ثم من دون هذا الأمر الصناعي، الذي هو المنطق، مقدمة أخرى من التعليم وهي معرفة الألفاظ، ودلالتها على المعاني الذهنية تَرِدُها من مشافهة الرسوم بالكتاب، ومشافهة اللسان بالخطاب.

فلا بدَّ، أيُّها المتعلِّم! من مُجاوزتك هذه الحجُبَ كلِّها إلى الفكر في مطلوبك:

فأوّلاً: دلالة الكتابة المرسومة على الألفاظ المقولة، وهي أخفُّها. ثم دلالة الألفاظ المقولة على المعاني المطلوبة. ثم القوانين في ترتيب المعاني للاستدلال في قوالبها المعروفة في صناعة المنطق. ثم تلك المعاني مُجرّدة في الفكر اشتراكاً يقتنص بها المطلوب بالطبيعة الفكرية بالتعرّض لرحمة الله ومواهبه. وليس كلّ أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة، ولا يقطع هذه الحجب في التعليم بسهولة، بل ربما وقف الذهن في حجب الألفاظ بالمناقشات، أو عثر في اشتراك الأدلّة بشغَب الجدال والشبهات، فقعد عن تحصيل المطلوب. ولم يكد يتخلّص من تلك الغمرة إلا قليل[1] ممّنْ هداه الله.

فإذا ابتُلِيتَ بمثل ذلك، وعرض لك ارتباكٌ في فهمك أو تشغيبٌ بالشّبهات في ذهنك، فاطَّرِحْ ذلك وانتبذ حجبَ الألفاظ وعوائقَ الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، **واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرتَ عليه** ، وسرّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعَها أكابر النظار قبلك، متعرِّضاً للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون. فإذا فعلتَ ذلك أشرقتْ عليك **أنوارُ الفتح** من الله بالظفر بمطلوبك، وحصل الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر وفَطَرك عليه كما قلناه. وحينئذ فارجع به إلى **قوالب الأدلّة** وصوَرْها، فأَفْرِغْه فيها ووفِّهِ حقّه من القانون الصناعي؛ ثم **أكْسُه صوَر الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيقَ العُرى، صحيحَ البنيان.**

وأما إذا وقفت عند المناقشة في الألفاظ والشبهة في الأدلة الصناعية وتمحيص صوابها من خطئها، وهذه أمور صناعية وضعيّة تستوي

(1) في النسخة المعتمدة: قليلاً، وصوابه قليل كما أوردنا.

جهاتها المتعددة وتتشابه لأجل الوضع والاصطلاح، فلا تتميّز جهة الحق منها، إذ جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع، فيستمرّ ما حصل من الشك والارتياب، وتُسدل الحُجب على المطلوب، وتقعد بالناظر عن تحصيله.

وهذا شأن الأكثر من النظّار والمتأخرين، سيّما من سبقت له عُجمة في لسانه، فربطت على ذهنه، أو من حصل له شغَف بالقانون المنطقي وتعصّب له، فاعتقَد أنه الذريعة إلى إدراك الحقّ بالطبع، فيقع في الحيرة بين شُبَه الأدلّة وشكوكها، ولا يكاد يخلُص منها. والذريعة إلى دَرْك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه؛ إذا جُرِّد عن جميع الأوهام وتعرّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى.

وأما المنطق فإنما هو واصفٌ لفعل هذا الفكر، فيُساوقه لذلك في الأكثر. فاعتبرْ ذلك، واستمطرْ رحمةَ الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل، تُشرِقْ عليك أنوارُه بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته، وما العلمُ إلاّ من عند الله» (الم: 697/2 ـ 699).

نتبيّن في هذا النص، الحافل بالأبعاد العقلانية، والإشارات المنهجية، والتوجيهات التربوية، أن ابن خلدون خص البحث في الفكر الإنساني بعدة مقدمات: أولاها: تعريفية إجرائية. في التعريف رأى أن الفكر، الذي يمتاز به البشر على الحيوان، هو «**وجدان حركة النفس في البطن الأوسط من الدماغ**»، و«**الإمام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر وفطَره الله عليه**». وفي إجرائياته رأى أنه يكون مبدأً للفعل الإنساني نظاماً وترتيباً تارة، وأخرى يكون مبدأً لتعلّم ما يعدّ مجهولاً... إلخ. ثم تعرض في المقدمة الثانية إلى الصّناعة المنطقية المُساوِقَة للطبيعة الفكرية والمنطبقة على صورة فعلها. أما المقدمة الثالثة فاهتم فيها بالبحث عن معرفة الألفاظ، ودلالتها على المعاني الذهنية. وأخيراً ذكر توجيهات أخرى ضرورية لكل من يسعى إلى تعلّم المنهج العقلاني وممارسته في تفكيره وإبداعه.

ولعل أبرز ما يؤكد عقلانية ابن خلدون نصيحته لكل متعلّم التَبَستْ عليه السُبُل أن ينبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبُهات، وأن يترك ـ إذا اضطرّته عوائق التحصيل ـ صناعة المنطق جملة ليخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي المفطور عليه، وأن يستعين بما يُنجده به من قوالب الأدلّة العقلية والبراهين الفكرية لأن «**الذريعة إلى درك الحقّ بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي**» مع شرط تجرّده من جميع الأوهام، وأن تشمل رحمةُ الله تعالى الناظرَ فيه بفهم المسائل وصواب الإلهام.

ومن دواعي هذه النصيحة، لاجتناب صناعة المنطق، أن هذه الصناعة مظنّة للخطإ والغلط كما قال في فصل آخر دعا فيه إلى الاحتياط من استعمال القياس كما سيأتي في بابه، فقال: «ومن هنا يتبيّن أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعدها عن المحسوس، فإنها نظر في المعقولات الثواني. ولعل الموادّ فيها ما يمانع تلك الأحكام، وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأُوَل، وهي التي تجريدها قريب، فليست كذلك؛ لأنها خياليّة وصور المحسوسات حافظة مُؤذِنة بتصديق انطباقه» (الم: 706/2).

ومن النص السابق عن الفكر الإنساني، وهو نص متنوع الخطاب من الأدبي إلى العلمي إلى الصوّفي، يتّضح كذلك مدى إجلال ابن خلدون للنزعة العقلانية وبداعة الفكر الإنساني، حتى بدا لنا هذا كله عنده منهجاً يُدرس، ودرساً يُتلقى، وعلماً تُؤخَذ أصوله ومبادئه. ومع أنه الشيخ والقاضي والإمام، فهو لا يرى في اعتماد النزعة العقلانية أيّ تعارض ألبتة مع منهج عقيدة الإسلام الحقّ، وفعل الإيمان المصفّى لدى المسلم الحرّ الفكر. وإلى هذا الجمع بين البُعدين الديني والعقلاني المتنوّر رمى ابن خلدون بهذه النصيحة البالغة الغَوْر والاعتبار، والدعوة إلى التوفيق بين الروحاني والعقلاني: «فاعتبر ذلك، واستمطِرْ رحمة الله تعالى، متى أعوَزك فهم المسائل تُشرِقْ عليك أنوارُه بالإلهام إلى الصواب. والله الهادي إلى رحمته، وما العلم إلا من عند الله».

ولكن، وعلى الرغم من هذا البعد الفكري والمنهج العقلاني عند ابن خلدون، لم تتصالح عقلانيته مع الفلسفة، بل نجده ينقدها والفلاسفةَ نقداً خلا من المنهجية حسب رأي عبد الأمير الأعسم، لكنه مع ذلك امتدح ابن خلدون في تأثيره الحضاري الحداثي عبر العصور فقال: «سيبقى ابن خلدون الذي استنكر الفلسفة ورفضها وعاب على الفلاسفة مذاهبهم ونظرياتهم أكثر من أي فيلسوف عربي أو مسلم أو أوروبي في تأثيره الحضاري في حداثةٍ تحاكي هذا العصر وإلى زمن قادم طويل»[1].

ويعدّل محمود أمين العالم من غلوّ هذا الحكم فيقول: «فالحقيقة أن ابن خلدون في تقديري لم يبطل بهذا الفصل (أي فصل إبطال الفلسفة وفساد منتحلها في المقدمة) الفلسفة من حيث إنها إعمال عقلي ـ كما يقول أدونيس وزكي نجيب محمود في كتابتهما عنه ـ ، وإنما أبطل ابن خلدون فحسب المذهب الفلسفي الذي يقول بالمطابقة اليقينية بين ما هو ذهني كلّي وما هو خارجي مشخّص فيما لا سبيل إلى التدليل عليه كالمسائل المتعلقة بالإلٰهيات وما وراء الطبيعة. إنه لا ينكر إذن الإعمال النظري بإنكاره الفلسفة، وإنما ينكر ما لا سبيل إلى التحقّق منه في الأقوال الفلسفية الماورائية»[2].

ويتخذ محمد الطالبي موقفاً مماثلاً رأى فيه أن ابن خلدون لم يُنكِر الفلسفة لأنها فلسفة، وإنما أنكر فلسفة عصره وعاب جمودها، كما قصد إحياءها. وهذه في حدّ ذاتها دعوة حداثية، لمّا ذكر أن «ابن خلدون لا ينفي إذن الفلسفة كلياً في حد ذاتها من حيث هي فلسفة تفيد الفكر وتشحذه؛ وإنما يحذِّر ممّا سادها من أوهام وجمود. وهذا يُعتبر دعوة لتحديث علم حادَ عن مقاصده، وهي إقامة البرهان، وغلبت عليه الأوهام. فابن خلدون إذن لا يبطل الفلسفة بقدر ما هو ينتقدها قصد إحيائها، فيختم بقوله: فليكن

---

(1) نقد ابن خلدون للفلسفة، عبد الأمير الأعسم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 85.

(2) تأملات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، محمود أمين العالم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 135.

الناظر فيها محترزاً»[1].

ومن نتائج عقلانية ابن خلدون إلغاء النظرة الذرية إلى العالم ونفيها، يقول ناصيف نصار عن هذا الموقف الخلدوني: «وفكر ابن خلدون بهذا المعنى يعبِّر تعبيراً صادقاً عن روح الثقافة العربية الإسلامية التي لا تميل في أعماقها إلى الفلسفة وتنظيراتها العالية. ولكنه بعقلانيته المتينة، ينفي ميلاً آخر في الذهنية العربية الإسلامية، وهو الميل إلى النظرة الذرية إلى العالم... إلخ»[2].

ومن النتائج أيضاً الدعوة إلى إلغاء صناعة التنجيم، كما في «فصل في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها» (الم: 677/2 ـ 682)، نظراً إلى «ما ينشأ عنها كثيراً في الدول من توقُّع القواطع، وما يبعث عليه ذلك التوقّع من تطاول الأعداء المتربّصين بالدولة إلى الفتك والثورة». وقد أكّد هذا الموقف بحجة التجربة والواقع فقال: «وقد شاهدنا من ذلك كثيراً، فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران، لِمَا ينشأ عنها من المضار في الدين والدول» (الم: 680/2).

ومنها تزييف علم الكيمياء في فصل بعنوان «إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها» (الم: 682/2 ـ 689).

ومنها كذلك أنه وقف ضد التصوف حتى إنه أصدر فتوى في تكفير

---

(1) ابن خلدون بوادر حداثة لم تتحقق، محمد الطالبي، دراسات أندلسية، عدد 35، سنة 2006: 15 ـ 16. وفي المقدمة ورد خلافاً للطالبي: «فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها...» (الم: 677/2).

(2) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 355. والنظرية الذرية، ومن أعلامها في اليونان ديموقريطيس، هي مدرسة فلسفية قديمة ترى أن الذرات المادية الدقيقة هي أصل الوجود، وتتميز بأنها متجانسة، وغير قابلة للانقسام، وغير مدركة بالحس، وغير مخلوقة لأنها لا تنشأ من عدم، وغير فانية لأن الوجود لا يتحوّل إلى عدم، وغير متحركة بذاتها فتجتمع وتفترق مكوّنة الأشياء... إلخ. ويمكن اعتبار علم الذرة الحديث امتداداً للمذهب القديم مع ما بينهما من اختلاف في طبيعة الذرة الواحدة. انظر: مدخل «ذريون» في الموسوعة الميسرة.

محيي الدين بن عربي، ومن سلَك سبيله من المتصوِّفة[1].

ومن أهم نتائج عقلانيته موقفه من الغلوّ في الدين، وخاصة عندما يتحول لدى منتحليه إلى الثورة على الحكام باسم النهي عن المنكر. يقول ابن خلدون في «فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»: «ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، فإن كثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين، يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف، رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتلبِّسون بهم من الغوغاء والدّهماء ويعرِّضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل موزورين غير مأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه. قال ﷺ: «**مَن رأى منكم منكراً فلْيُغيّره بيده فإن لم يستطع فبقلبه**» (الم: 209/1).

ولدعم صحّة رأيه في تعليل فشل ثورات هذا الصنف الأول من المغالين في الدين، أو الأصوليين كما يسمون اليوم، قوله بضرورة توافر شرطي التكليف والعصبية لنجاحها. ثم يستشهد بذكر أمثلة من ثورات هذا الصنف الفاشلة كثورة أبي القاسم أحمد بن قَسِيّ المتصوِّف متزعِّم ثورة المريدين بالأندلس[2]، والثائرين باسم المهدي المنتظر، وثورة آخر يعرف

---

(1) عن تكفير ابن عربي انظر: كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 313 هامش 2؛ وعن موقف ابن خلدون من التصوف انظر: الفكر الواقعي، ناصيف نصار: 76 ـ 79، ومقدمة أبو يعرب المرزوقي لتحقيقه كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل، ط تونس1991، ص7 ـ 170؛ وشرعية التصوف لدى ابن خلدون، عبدالملك المصعبي، رحاب المعرفة عدد 52: 37 ـ 44؛ وابن خلدون وكتابه شفاء السائل، محمد العادل لطيّف، رحاب المعرفة، عدد 65، سبتمبر ـ أكتوبر 2008: 85 ـ 91... إلخ.

(2) أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قَسِيّ: متصوف أندلسي، رومي الأصل من بادية شِلْب. ثار على دولة المرابطين، وادّعى الهداية وتسمّى بالإمام. ثم أراد تكوين دولة بشلب فتبعه العديدون، لكنه، لتردّده بين مشايعة الموحِّدين والانتقاض عليهم، ثار=

بابن العباس خرج في غُمارة[1] مدَّعياً نفس دعوة المهدي المنتظر، «وأمثال ذلك كثير، والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها» (الم: 211/1).

ونحن نرى أن فشل هؤلاء الثائرين ربما يكون ناشئاً عن تقصيرهم في إعداد برنامج للتغيير ومنهج للإصلاح، أو لاندفاعهم وراء الغايات الدنيوية، أو لافتقارهم إلى سلامة القصد وحسن التدبير والرّشد السياسي والأهلية للحكم، إذ لا يكفي الاستناد إلى منطوق قول أو حدوث فعل حتى يُتّخذ أحدهما أو كلاهما شعاراً لثورة ناجحة، خاصة إذا كانا حديثاً أو أثراً شابهما ضعف في السند والرواية، أو تحريف في المتن، أو تدليس أو تلبيس أو شذوذ أو اضطراب. . . إلخ.

وقطعاً لاستسهال هذه الثورات باسم الحق والدين، ومنعاً لأخطار عواقبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية على الأمة الإسلامية، وما تجرّه عليها من فوضى وانفلات أمني وخراب وتدمير أيضاً، يقترح ابن خلدون لمعالجتها، وهو الفقيه المجتهد، والقاضي المعروف بصرامته وشدّته في الحق، والمفتي المطّلع على دقائق الأحكام وخفاياها، والسياسي المجرّب والمسؤول في دواليب الدولة، عدداً من الحلول، فيقول: «ثم اقتدى بهذا العمل بعدُ كثيرٌ من المُوَسْوَسين، يأخذون أنفسَهم بإقامة الحق، ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية، ولا يشعرون بمغبّة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء: إما المداواةُ إنْ كانوا من

= عليه أهل شلب وقتلوه سنة 1151/546. له كتاب في التصوف بعنوان: «خلع النَّعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين»، شرحه ابن عربي. انظر المقدمة: 208/1؛ والأعلام، للزركلي: 116/1.

(1) غُمارة: من أشهر شعوب البربر وقبائلهم. اعتنق أهلها الإسلام بعد انهزامهم أمام الفاتح موسى بن نُصير. ثم انضمّوا إلى الخوارج في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ومنذ القرن السادس اختلطوا بالقبائل الهلالية فتعرّب منهم من لم يلتجئ إلى الجبال. ومن فروعهم عدة قبائل في بلاد الريف بشمال المغرب الأقصى. انظر: قبائل البربر، عبدالوهاب بن منصور، المطبعة الملكية بالرباط، 1968/1388: 325/1 ـ 326.

أهل الجنون، وإما التنكيلُ بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هَرَجاً، وإما إذاعةُ السخرية منهم وعدُّهم في جملة الصقّاعين[1]» (الم: 210/1).

وأما الحلول المقترحة للصنف الثاني من المنتحلين الثائرين في منظور ابن خلدون، وهم الملبِّسون، وعنى بهم المدلّسين المنافقين، فيقول عن طالب الرئاسة منهم وعما يراه له من أحكام: «فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين. . .» (الم: 209/1)؛ وقال أيضاً: «وأما إن كان التلبيس فأحرى ألا يتمّ له أمر، وأن يبوء بإثمه؛ وذلك جزاء الظالمين» (نفسه).

ونحن نذهب إلى أن ابن خلدون قد يستثني من تطبيق هذه الأحكام الصارمة على من كان تمرّده مقاومة لظلم يصدق عليه جواب الرسول عليه الصلاة والسلام عن سؤال: أيّ الجهاد أفضل يا رسول الله؟ فقال: «**كلمة حق أمام سلطان جائر**»؛ وكذلك على من كان غرضُه دحرَ المعتدين على بلاد الإسلام ومقاومة احتلالهم كالاحتلال الصليبي في القرنين الخامس والثامن هجري/ الحادي عشر والرابع عشر ميلادي، والاستعماري في القرنين الثالث عشر والرابع عشر هجري/ التاسع عشر والعشرين ميلادي، واغتصابهم الأراضي الإسلامية التي نراها ومقدساتها تُستباح في عديد العصور كما في مثال أرض فلسطين، وتنهب ثرواتها بشتى الطرق. كل ذلك والحكام العرب والمسلمون يشاهدون ما يجري على أرضهم وهم في دعة العاجز واستكانة المستسلم وحرص المهُوس بالفساد واختزان الثروات. في حين أن القوى الأجنبية تناصر أعداءهم، وتمدّهم بالعون المادي والعسكري دون حساب.

إن في الأمثلة التي ذكرها ابن خلدون لَبَوْناً شاسعاً بين الجهاد الحق في سبيل الله والتمرد في سبيل حطام الدنيا، بين الإيمان الصادق في الحث على الإصلاح والرقي والتقدم والتمرد المغالي في التمرد بدافع الاستواء على

---

(1) الصقاعون: اسم مبالغة لاسم الفاعل الصاقع: وهو الكذّاب، والضالّ عن الحقّ (لسان العرب).

العروش وافتكاك المناصب دون مراعاة عواقب كل ذلك على تفكّك المجتمع وانحدار الدولة وتراجع الأمة وضياع مستقبل الإسلام والمسلمين.

وختاماً لهذا المبحث في عقلانية ابن خلدون نذكر أن الدارسين تعدّدت أحكامهم في هذه العقلانية لها وعليها. وفي ما يلي إجمال لآرائهم فيها:

من الباحثين من رأى أن ابن خلدون هو «وريث العقلانية العربية والمُدافع الصُلْب عن قِيم العقل». لذلك عدّه ممّن «ينتسب إلى جيل من العقلانيين العرب الذين أعلوا من سلطة العقل على النقل، وطالبوا بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه كي يتحرّر الفكر العربي والإسلامي من قيود التقوقع والجمود»[1].

ويُعدِّل غير هؤلاء من هذا الموقف فيرى أحدهم «أن أخلاقيات مؤلفات ابن خلدون تمثل العرف الشائع عند العلماء الباحثين المسلمين والمتمثل في استعمال العقل والنقل في دراساتهم لظواهر الكون والمجتمع»[2].

وعند الغربيين «يرجع إعجاب المفكرين بفكر صاحب المقدمة أساساً إلى اتّصاف عقل ابن خلدون بالوضعيّة أو التجريبيّة والعقلانيّة»[3].

وهناك من توقّف أمام نوعية عقلانية ابن خلدون فلا يدري أين يضعها أو كيف يصنِّفها. من هؤلاء عبدالرزاق قسوم الذي عبر عن حيرته بقوله: «إن من الصعب تصنيف ابن خلدون ـ منهجياً ـ ضمن خانة فكرية معيّنة داخل المدارس الفلسفية السائدة. هو عقلاني، مثالي، واقعي. وهو كل هذه الأوصاف، وهذا ما أربك الباحثين، وضاعف من صعوبات مهمّتهم في

---

(1) العمران البشري عند ابن خلدون، مسعود ضاهر، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 15.

(2) حفريات في مفهوم التغير الاجتماعي عند ابن خلدون، محمود الذوادي، الحياة الثقافية عدد 173 : 70.

(3) نفسه.

الحكم عليه». وقال أيضاً عن الصعوبة التي يلقاها الباحث في فكر ابن خلدون أمام تشعُّب منهجه إذا حاكمناه بمناهجنا الحديثة: «فمنهجية اللامعقول، ومنهج الما بعد الحداثة، والنزوع إلى التخلّي عن عباءة الفلسفة التقليدية، كل ذلك يجعل مهمة الباحث في فكر ابن خلدون وغيره مهمّة شاقة»(1).

إن كل هذا الاختلاف في تقييم عقلانية ابن خلدون وتصنيفها سببه الاختلاف في التأويل والمنهج الذي ينتمي إليه كل طرف، ولأن ابن خلدون لم يحبس مواقفه ونظرياته في العقلانية الأرسطية التي تأثّر بها الفلاسفة المسلمون، ولأنه كذلك كان متمكِّناً من الفكر القرآني الإسلامي وعلماء الكلام المسلمين مثل: الغزالي والأشاعرة بعامة، وغيرهم. . . إلخ.

3 ـ النزعة العلمية:

منذ عصر التنوير الأوروبي اعتُبِر العلم أحدَ ركائز الحداثة، وعاملاً من عواملها فاعلاً. يقول هيدغر: «إن العلم هو إحدى الظواهر الرئيسية للأزمنة الحديثة. ليس العلم باختراع حديث، بل إنه دخل في مرحلة جديدة من تاريخه، ويؤرخ لها منذ القرن السابع عشر. غالباً ما نتصوَّر الفرق بين العلم الحديث والعلم الوسيطي في إيلاء الأول لأهمية قيامه على الوقائع التي يتطور من خلالها. بينما الثاني يُفسر الظواهر عن طريق مفاهيم عامة ومجردة. . . »(2).

ويقول عبدالله العروي: «الحداثة هي ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة»(3).

---

(1) قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، عبدالرزاق قسوم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 63، 71.

(2) الحداثة عند مارتن هيدغر، آلان بوتو، الحداثة وانتقاداتها (دفاتر فلسفية 11): 76/1.

(3) لا تملّك للحداثة إلا بتجاوزها ولا تجاوز إلا بالاستيعاب، عبدالله العروي، الحداثة وانتقاداتها (دفاتر فلسفية 12): 92/2.

من هذين القولين نتبيّن أن للعلم أثراً كبيراً في تقدّم الإنسان وحداثته لما يعتمده من وسائل منهجية، منها: الملاحظة والتجربة.

وتبدو أهمية العلم في عصرنا الحديث كذلك في أنه يمثل ظاهرة اجتماعية وثقافية، ومنهجية معرفية عقلانية. بالعلم يغيّر الإنسان الطبيعة ويُخضِعها لإرادته؛ فيتمكّن من معرفة قوانينها وكشف أسرارها، ويستفيد بها في اختراعاته وابتكاراته؛ وبه يتحرّر من سيطرة الجهل والخرافة والعادات والتقاليد، فيتمكّن من استخدام العقل والانتفاع بمناهجه ونظرياته، وينتصر على النقص والعجز والخوف. ولكل ذلك فالعلم هو خير ممثل لروح الحداثة، ومن أبرز دعائمها ووسائلها.

والمتأمِّل في أعمال ابن خلدون، من المقدمة إلى التعريف خاصة، يلمس فيها نزعة علمية ظاهرة، سواء في التنظير المعرفي، أو في سياقات العلوم التي عُنِي بعرض موضوعاتها ومناهجها وتواريخها، أو في مصطلحاتها، أو في تحليلاته لقضاياها وبراهينه عليها، أو في اعتماده الصورة العلمية كما سنرى بتفصيل في الفصل الحادي عشر.

وتتجلّى نزعة ابن خلدون العلمية كذلك في ذهابه إلى القول بتعدّد العلوم تعدّد اختصاصاتها؛ وأيضاً في تصوّره أن لكلّ حقيقة علمية طبيعة عقلية وأساساً علمياً بهما تختصّ عن غيرها من الحقائق. يقول: «وإذا كانت كلّ حقيقة متعقِّلة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقةٍ عِلمٌ من العلوم يخصُّه» (الم: 71/1).

والمفهوم من هذه القولة أن العلوم كثيرة. ولتأكيد هذه الكثرة يشير إلى أن ما وصلنا منها قليل، وكأنه يشير إلى أن ما لم يُكتشَف منها بعدُ أكثر وعديد. يقول: «فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدِّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر ﷺ بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القُبْط ومن قبلهم؟! وإنما

وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم» (الم: 70/1 ـ 71).

ومن الأدلّة أيضاً على علميّة ابن خلدون أنه طَوَّر وجدَّد من علم التاريخ كما سيمرّ بنا في حينه، وابتكر علم العمران البشري معتمداً فيه على ثقافته الموسوعية والواقع الاجتماعي خاصة. هذا الواقع الذي جعله هيدغر قطب تعريفه للعلم الحديث. يقول «آلان بوتو» في هذا المعنى: «يقترح هيدغر تعريفاً للعلم الحديث «نظرية الواقع». لا تعني النظرية هنا تأملاً سلبياً للحقيقة، بل تشييداً إيجابياً، أو إعطاء صياغة للواقع»[1].

لكن نقطة ضعف ابن خلدون في نظريته العلمية أنه أنكر أو هاجم، على الرغم من عقلانيته ونزعته العلمية وقوله بتعدد العلوم وكثرتها، علوماً مثل: الفلسفة والتنجيم وثمرة الكيمياء والتصوف كما سبق ذكره، لما فيها ـ حسب ما ذهب إليه ـ من مخالفة للشريعة وظواهرها بالنسبة إلى الفلسفة والتصوّف، ومن مضارّ ومفاسد بالنسبة إلى التنجيم، ومن غشّ وتدليس بالنسبة إلى الكيمياء. وقد رأينا أن للدارسين تأويلات عدة لأسباب هذا الإنكار ودحضه.

ومن أبرز الأدلّة أيضاً على نزعة ابن خلدون العلميّة ابتعادُه في رؤيته العلمية عن التجريد الماورائي أو الميتافيزيقي، وأخذُه بتحليل الطبيعة أو الواقع باعتباره مجال الوقائع والأحداث، وبالتجريب، والأخذ بالاستقراء، والقياس، والعلل والأسباب. . . إلخ.

ولكل ما سبق نالت علمية ابن خلدون، وخاصة الطابع التأسيسي الذي قام به في بعضها دون أن تغيب عنا بعض هناتها، احتفاءً كبيراً وتنويهاً. من ذلك أن مسعود ضاهر نعته بأنه كان «من أوائل الباحثين العرب الذين صنَّفوا

---

(1) الحداثة عند مارتن هيدغر، آلان بوتو، الحداثة وانتقاداتها (دفاتر فلسفية، عدد 11): 77/1.

الظاهرات الاجتماعية على أسس علمية. فدعا إلى تحليلها على ضوء تاريخيتها، بعد مقارنتها مع المقولات النظرية التي تضمنتها مقدمته عن «طبائع العمران البشري». فشكّل هذا المنحى منطلَقاً مهمًّا لقيام علوم عصرية في التاريخ الحديث، ومنها: علم الاجتماع، وعلم الإناسة أو الأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم الحضارات، وغيرها من العلوم المعاصرة استناداً إلى مقولات ابن خلدون في العمران البشري...»[1]... إلخ.

4 ـ الرؤية الإسلامية في النظرية الخلدونية:

من القضايا الأساسية في نظرية ابن خلدون العمرانية علاقة هذه النظرية بالدين أو الشريعة الإسلامية. ولا شك في أن أسباب هذه العلاقة إنما تعود إلى ثقافته الدينية ووظائفه الشرعية، إذ هو شيخ فقيه وقاض؛ وإلى بيئته التي لم يكن في مُكْنته أن يُخالف علماءها وفقهاءها دائماً في الشؤون الدينية، أو أن يصطدم بحكامها الذين يتّخذون من الدين سبيلاً للحكم والنفوذ، أو أن يثير عامّتها الذين يرجو كسب ودِّهم ورضاهم بمراعاة عواطفهم وأحاسيسهم الدينية كلما اتصل بهم لقضاء مآربه الشخصية، أو تمهيداً ودعوة لحكامه ورؤسائه.

والأهم من كل هذه الأسباب رؤيته الفكرية التي ترى أن المدرَكات هي صنفان: صنف المدركات الحسية التي يقْدِر العقل البشري على تصوّرها وإدراكها. وصنف المدركات الغيبية أو الماورائِية التي يقصُر العقل عن الإحاطة بها. يقول ابن خلدون موضّحاً هذا التصور: «واعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادىء رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقّ من ورائه. ألا ترى الأصمّ كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، وسقط من الوجود عنده المسموعات. وكذلك الأعمى (الأكمه) أيضاً يسقط من الوجود عنده صنف

---

(1) العمران البشري عند ابن خلدون، مسعود ضاهر، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 22 ـ 23.

المرئيات، ولولا ما يردّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقرّوا به. لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف، لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم. ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً صنف المعقولات، وساقطة لديه بالكلية. وإذا علمت ذلك فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. **فاتَّهِمْ إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتَّبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك،** فهو أحرصُ على سعادتك، وأعلمُ بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل **العقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها.** غير أنك لا تطمع (في) أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلٰهية، وكل ما وراء طوره؛ فإن ذلك طمع في محال. ومثال ذلك: مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمِع (في) أن يزن به الجبال. وهذا لا على أن الميزان في أحكامه غير صادق، **لكن للعقل حدٌّ يقف عنده ولا يتعدّى طورَه،** حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرّة من ذرات الوجود الحاصل منه» (الم: 558/2 ـ 559).

من الواضح أن هذه الرؤية إسلامية المنبع والمرجع، لأنها تقوم على الفصل بين مجالين من المدركات: المجال الإلٰهي وإدراكه صعب إن لم يكن مستحيلاً، والمجال الطبيعي وللعقل عليه قدرة ولو كانت جزئية في معرفته والإحاطة به. ولا يقدح هذا التقسيم في قدرات العقل لأنه حسب رأي ابن خلدون ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، لكن في المجال الواقعي الحسي فقط.

وما يؤكد مرجعية هذا التصور القائم على المعايير الروحية أننا نجد ابن خلدون الأشعري في انتمائه المذهبي «يتابع الغزالي في موقفه العام من معرفته بالوجود عن طريق الشرع الذي حدّده الوحي بالقوة الإلٰهية، فليس في مقدور الإنسان، ولا البشرية مجتمعة، توظيف العقل لتفسير أسباب

الكون وعلله التي جاء بها الفلاسفة»[1].

إن ابن خلدون بهذه الرؤية قد جمع بين الدين والعقل لدورهما في السعادة الدنيوية والأخروية معاً. ولا شك في أنه يمكننا بهذا الجمع أن نستنتج أن رؤية ابن خلدون حسب هذا المعطى هي رؤية عقلانية واقعية تجريبية، وإسلامية إصلاحية لجمعها بين العقل والدين كما وردت في التراث الإسلامي، وليست عقلانية ماورائية، أو مثالية مطلقة، أو عَلمانية خالصة كما ستعرف في أوروبا مع فلاسفة عصر الأنوار.

وقد تفطّن إلى هذه العقلانية الإسلامية في تفكير ابن خلدون الكثيرون، نذكر منهم المستشرق الانكليزي «هاملتون جب» في دراسة له بعنوان «الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية» نشرها في كتابه «دراسات في حضارة الإسلام»، ومصطفى الشكعة الذي استنتج في كتابه «الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته» أن ابن خلدون بنى نظريته العمرانية على الدين الإسلامي، فقال: «ولكن الواقع الذي نلمسه هو أن فكر ابن خلدون جميعه إسلامي، وأن مجتمع العمران الذي أنشأ نظريته من خلاله هو مجتمع إسلامي من كل جوانبه، سواء في ذلك نظام الحكم والإدارة والقضاء والمعاملات والعلم والتعليم والاقتصاد والسلوك العام. وقد يكون لنا بعض التحفّظ من الناحية الإسلامية على مبدإ العصبية الذي أولاه ابن خلدون كثيراً من الاهتمام. . . إلخ»[2].

وهنا يحقّ لنا أن نطرح بكل تحفُّظ السؤال التالي: إذا كانت الأخلاق البروتستنتية وراء نشوء الاقتصاد الرأسمالي في الغرب الأوروبي، وهذا الاقتصاد الرأسمالي كان وراء الحداثة الأوروبية كما رأى العالم الاجتماعي

(1) نقد ابن خلدون للفلسفة، عبد الأمير وفائزة الأعسم، الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 260.

(2) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، مصطفى الشكعة، ط3، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1413/1992: 85.

الألماني ماكس فيبير (1864 ـ 1920)[1]، فهل كانت الأخلاق والقيم والعقلانية الإسلامية الآخذة في بعض مبادئها بما ستأخذ به البروتستنتية وراء حداثة ابن خلدون وبحثه عن سبُل ورؤى جديدة لإنقاذ الحضارة العربية الإسلامية من التدهور والسقوط، خاصة أننا نجده يلحّ في مشروعه العمراني، كما سبق أن رأينا، على العقلانية والإسلام معاً؟!

في الجواب عن هذا السؤال المحوري لا بد من مراعاة المعطيات التالية:

1 ـ إن الحداثة في جانب من جوانبها هي قِيَم غايتها التقدم والرقي، والإسلام في مفهومه الصحيح المصفّى، كما جسّمه القرآن والحديث النبوي الشريف، هو أيضاً دعوة إلى قيم غايتُها التقدّم والسعادة الدنيوية والأخروية. وبالربط بين هذين المفهومين نقع على نتيجة جلية للعيان تتمثّل في أن الإسلام هو عامل من عوامل رقيّ الحياة التي ينشدها الإنسان العربي المسلم، وحامل تقدم وحداثة. وهو ما شهد به الواقع الإسلامي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم.

2 ـ إن ما يؤكد تساؤلنا هو ذلك التقارب بين الإسلام والمسيحية البروتستنتية الذي لا يوجد له مثيل بينه وبين المسيحية الكاثوليكية. وقد عبر عن ذلك عبدالله العروي بجلاء ووضوح كافيين في قوله: «ما يهمنا هو أن ما يميز العقيدة البروتستنتية يوجد جزئياً أو كلياً في الإسلام. ومن المعلوم أن بعض الجماعات أثناء حركة الإصلاح في أوروبا ذهبت إلى آراء في التثليث وفي مريم وعيسى تكاد تطابق ما جاء في القرآن، ولذلك تسرّع (الإمام محمد) عبده فرأى في الثورة البروتستنتية طلاً من وابل الإسلام «أصاب أرضاً قابلة فاهتزت»[2].

---

(1) انظر كتاب ماكس فيبير Max Weber: الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ط 2، باريس 1981؛ وعنه أيضاً انظر الموسوعة العالمية Ency Univers، باريس 1980، مج23: 804 ـ 806.

(2) مفهوم العقل، عبدالله العروي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001: 54.

انطلاقاً من هذه المعطيات يمكن القول بوجه ما وفي حدود ما أيضاً: إنه مثلما كانت الأخلاق الدينية البروتستنتية وراء الحداثة الأوروبية بعد أن مهّدت لها الرأسمالية السبيل، ربما كانت الأخلاق الدينية الإسلامية، مع ما توافر لها من مظاهر رأسمالية عربية(1)، وراء رؤية ابن خلدون الحداثية التي نقوم بالبحث عنها في هذه الدراسة، وكذلك وراء دعوات جماعات أخرى من الإصلاحيين الحداثيين عبر التاريخ العربي الإسلامي.

وفي النهاية نخلص إلى القول بأن رؤى ابن خلدون الحداثية هي رؤى عقلانية وعلمية تأسيسية، وكذلك هي إسلامية نقدية وإصلاحية. لذلك يمكن اعتبارها لوناً من الاجتهاد. والاجتهاد كما هو معروف هو نتيجة طبيعية للفعل العقلاني مبدأً ومنهجاً، وللبعد الإصلاحي حسب منطوق النص الإسلامي وتأويله التأويل القويم، الهادف إلى التغيير والتحديث.

وبسبب هذا التبنّي العقلاني، والتحديث الديني، والاجتهاد في التفكير والتأويل، تصدّى لابن خلدون الكثيرون من معاصريه ناقدين ومعارضين حتى اضطرُوه إلى اللُّجوء إلى أماكن أخرى من الوطن العربي الإسلامي وجد فيها ـ بصفة أو بأخرى ـ من الأمن والراحة النفسية ما مكّن رؤاه الفكرية من الظهور والتجلّي، وعقلَه من التأمل وممارسة اجتهاداته بكل حرية وتجرُّد وارتياح.



(1) عن مظاهر الرأسمالية العربية في العصر الوسيط انظر كتاب جين (هيك): الجذور العربية للرأسمالية الأوروبية، نشر كلمة والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت 2008/1429، وفيه تحدث عن الرأسمالية التجارية في مصر، والسوق الحرة الإسلامية، وغيرهما من المسائل الاقتصادية العربية.

الباب الرابع
ابن خلدون الحداثي

نتناول في هذا الباب عن ابن خلدون الحداثي ثلاثة محاور يتعلق أولها بشخصية ابن خلدون في مدى علاقتها بالحداثة وحظها منها، ويتعلق ثانيها بالخصائص الحداثية في منهجه كما استقيناها من المقدمة وغيرها من آثاره. أما ثالثها فنتناول فيه نقد المنهج الخلدوني وما ارتكبه فيه من مخالفات أثارت عليه اعتراض النقاد والباحثين. وفي ما يلي توصيف وتحليل لهذه المحاور الثلاثة:

1 ـ سمات الشخصية الحداثية وابن خلدون:

من البديهي أن البحث في الحداثة يستتبع البحث في الشخصية الحداثية نظراً إلى ترابطهما ترابط العلّة بالمعلول والسبب بالمسبَّب. من هذا المنطلق حاول منظّرو الحداثة تحديد الشخصية الحداثية بعدّة عناصر ومكوِّنات وخصائص مثل ما قام به «إليكس إنجلز» وآخرون بلَغوا ستة آلاف باحث في ستة من أفقر بلدان العالم لاختبار فرضيات حول ما يجعل الناس حداثيِّين[1].

---

(1) انظر فصل: جعل الناس حداثيِّين، أليكس إنجلز، في كتاب «من الحداثة إلى العولمة»، ج. تيمونز روبيرتس، وأيمي هايت، ترجمة سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الأول، عدد 309، نوفمبر 2004: 205 ـ 208. وانظر أيضاً: الخصائص العامة للشخصية الحديثة، نص مصطفى التير في كتاب الحداثة، دفاتر فلسفية عدد 6، م. س: 14 ـ 15.

وكانت الفرضية التي قامت عليها دراسة هؤلاء الباحثين هي أن أصحاب الشخصيات الحديثة هم الذين يعملون على تحديث مجتمعاتهم. ولما كانت الشخصيات الحديثة تختلف من واحدة إلى أخرى، فقد اجتهد الدارسون المذكورون لاستخلاص الخصائص المشتركة للشخصية الحداثية، وهي باختصار وتصرّف حسب ما ورد منها في دراسة «إنجلز» المذكورة أعلاه، وفي النص الذي أورده كتاب «الحداثة» من سلسلة دفاتر فلسفية عن دراسة لمصطفى التير بعنوان «خواطر حول الدور الاجتماعي للثقافة»:

1 ـ الانفتاح على تجارب جديدة، والاتصاف بروح الجرأة والمخاطرة والمغامرة، والتهيُّؤ للدخول في أنشطة جديدة تشملُ العلاقات مع الأفراد، وتُعلِّم طرقاً جديدة لحلٍّ مشكلات الحياة اليومية.

2 ـ الاستقلال المتزايد عن سلطة الرموز التقليدية كالوالدين ورجال الدين، والاتجاه نحو التحرّر من أثر قيودها.

3 ـ الإيمان بفاعلية العلم وقدرته على حلّ مشكلات الحياة، وتوظيف العقلانية والمعرفة العلمية عند مواجهة الصعاب، والابتعاد عن التفسيرات الغيبيَّة أو الاستسلام للقضاء والقدر.

4 ـ الطموح وارتفاع درجة تطلُّعات الذات والأبناء لتحقيق أهداف مهنية وثقافية عالية.

5 ـ الميل إلى الانضباط في العمل، والتقيّد بالمواعيد، والتخطيط مقدَّماً لأنشطة المستقبل.

6 ـ إبداء الاهتمام القويّ، واتخاذ دورٍ فعَّال في الشؤون المدنية والمجتمعية والسياسات المحلية.

7 ـ السعي بجهد وهِمَّة لمتابعة آخر الأخبار، وتفضيل ذات الأهمية الوطنية والعالمية منها على أنباء تتعامل مع الشؤون المحلية البحت، أو

المتعلقة بجماعات صغيرة... إلخ[1].

ويقوم مصطفى التير في دراسة أخرى بتحديد مواصفات الشخصية الحديثة فيذهب إلى أن «شخصية الفرد الحديث، أو الشخصية الحديثة، هي التي لها من الخصائص ما يكفي لأن تُمكِّن الفرد من التعايش مع الآراء والأفكار والأشياء والظروف التي تختلف وتلك المعروفة في الثقافة التي ينتسب إليها. وتشمل هذه الخصائص إيماناً عميقاً بأهمية المعرفة العلمية، واستعداداً لاستخدام التطبيقات العملية للمعرفة العلمية في المجالات المادية وغير المادية، ورغبة في اكتساب المهارات والخِبْرات الجديدة، واستعداداً للدُّخول في تجارب جديدة»[2].

ويخلص مصطفى التير من هذا التعريف نقلاً عن الباحث «بوخلير» إلى أن الشخصية الحديثة هي التي تكون شخصية عقلانية، أي «تجريبية تعتمد على الحواس، وتتوجّه نحو الأشياء التي تُدرَك بالحواس. ثم تنتقل إلى مستوى النظرية التي يمكن أن تُوظّف لفهم الأشياء غير الحسية. العقلانية بهذا المعنى هي الأرضية التي ينطلق منها النهج العلمي، وهو النهج أو السبيل الذي يستند إلى مقولة رئيسة مفادها أن الظواهر ومكوِّناتِها والعلاقات بينها موجودة بشكل مستقلّ عن الفرد وآرائه واتجاهاته وتصوّراته... إلخ»[3].

ومن سمات الشخصية الحداثية أنها، حسب مصطلح «دانيال ليرنر»، شخصية حركية. وهذه الشخصية في رأيه متعوِّدة على حسّ التغيير والتواؤم مع إيقاعاته المتنوِّعة. وقد عنى بحس التغيير تغيير المكان والتحوّل، مثل الانتقال من الريف إلى المدن، ومن الحقول إلى المصانع، ومن الوطن إلى

(1) بتصرف عن المرجعين السابقين.

(2) نمط التفكير العربي المعاصر: ملاحظات حول المواءمة بين الحداثة والتراث، مصطفى التير، الوحدة، السنة الخامسة، عدد 51، كانون الأول/ ديسمبر 1988: 47.

(3) نفس المرجع نقلاً عن:

Buchler. J. ed. Philosophical Writings of Pierce. New York: Douer. 1955:18.

مواطن أخرى، وغير هذه التحولات التي تتسبَّب فيها الظروف الاجتماعية، والسياسية، والمجاعات، والحروب وغيرها[1].

والشخص الحركي وفق النظرية الديمقراطية الجديدة ـ حسب قول ليرنر الوارد أيضاً في كتاب «من الحداثة إلى العولمة» ـ هو ذلك الشخص الذي يكون «مُخوَّلاً بشكل متساوٍ لاكتساب المهارات المطلوبة لتشكيل مستقبله «الخاص» في المجتمع العظيم»... في المجتمع الحركي «أصبح الناس يرون المستقبل الاجتماعي رهناً ببراعتهم لا قدراً مقدوراً، ويرون فرص نجاحهم الشخصي في الإنجاز لا في الإرث. إن العقلانية هادفة. إن طرق التفكير والعمل هي (لا بنود العقيدة)، هي الأدوات التي تتحقق بها المقاصد، وينجح الرجال أو يفشلون باختبار ما ينجزونه (لا ما يعبدون)»...؛ وكذلك «يتميز الشخص الحركي بقدرة عالية على التعرُّف على الجوانب الجديدة لبيئته. وهو يأتي مجَهَّزاً بالآليات المطلوبة ليستوعبَ مطالب جديدة نشأت خارج خبرته المعهودة»[2].

من هذه الآليات التي تُسهِّل توسيع هُويَّة الإنسان آلية داخلية أطلق عليها «ليرنر»: التقمص الوجداني، وهو «القدرة على رؤية الذات في وضع الشخص الآخر. هذه مهارة لا غنى عنها للأشخاص المتحرِّكين خارج المحيط التقليدي». وبعبارة أخرى كما ورد قبل هذه العبارة في نفس المرجع «من الحداثة إلى العولمة» المذكور: «إن التغلغل اللاواعي للموضوع في الذات يوسع الهوية بأن ينسب إلى الذات صفات مميزة ومرغوبة في الموضوع. إن الآخرين «مندمجون» معي لأنني مثلهم أو أريد أن أصبح مثلهم»[3].

من هذه الخصائص للشخصية الحديثة يمكن القول: إن هذا النوع من

---

(1) زوال المجتمع التقليدي (1958)، دانييل ليرنر، في كتاب «من الحداثة إلى العولمة»، عالم المعرفة، م. س: 185.

(2) نفسه: 186، 187.

(3) نفسه: 187.

الشخصيات هو الفاعل الرئيس لتجَلّي الحداثة في لحظة ما من لحظات سيرورة المجتمع والتاريخ. وليس من المشروط أن تكون كل شخصيات المجتمع شخصيات حداثية، إذ يكفي أن يُوجد عددٌ منها لحمل الشخصيات الأخرى على المشاركة في انخراط المجتمع، كلِّ المجتمع، في الحداثة.

وبناءً على ما سبق هل يُعدّ ابن خلدون شخصية حداثية؟

للجواب عن هذا السؤال لا بدّ، بعد ما سبق من البحث في منابع شخصيته، والحفر في مكوّناتها، وتفكيك عناصرها، أن نبحث في المنهج الخلدوني، ونستعرض ما عنده من المظاهر الحداثية، وهو ما سنشرع فيه عبر الصفحات التالية.

2 ـ المنهج الخلدوني والحداثة:

منذ أصدر الفيلسوف الفرنسي ديكارت «مقالة في المنهج» (1637)، وأطلق عبارته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» اعتبره الباحثون مؤسس المنهج الحداثي الرافض للتقاليد والأحكام الجاهزة المُسبَّقة، والباحث عن المعرفة الممَنْهجة للوصول إلى اليقين. وهكذا كان ديكارت من هذا المنظور «المؤسِّس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلمي للأزمنة الحديثة، بل للحداثة ذاتها»[1].

ونحن نبحث عن حداثة ابن خلدون لا بدّ لنا ـ قياساً على حداثة ديكارت ـ من طرح هذا السؤال: هل كان لابن خلدون منهج حداثي، وبعبارة أدقّ هل كان ذا منهج رافض للطرق القديمة في البحث، ومؤسِّساً لمنهج جديد؟ وللإجابة عن هذا السؤال نتناوله من خلال مسألتين هما: نقد مناهج السابقين، وخصائص المنهج الخلدوني. وسنبدأ بالأولى لأن النقد يمثل الخُطوة الأولى من حيث هو محوٌ ونفيٌ للمنهج القديم السابق قبل الخوض في اقتراح المنهج الجديد اللاحق:

---

(1) المنهج كأساس فكري للحداثة، غروندان، الحداثة وانتقاداتها (دفاتر فلسفية، عدد 11): 23/1.

أ ـ نقد مناهج السابقين:

من البديهي أن يُعدُّ النقد من الآليات الأولى لتحقيق الحداثة، لأنه يمثِّل الرفض والتمرُّد على التقليدي السائد من المناهج لما هي عليه من ضعف وقُصور عن المساهمة في سبُل التقدُّم والحداثة.

وانطلاقاً من هذه الملاحظة الأساسية يُعرِّفنا ابن خلدون، عند حديثه عن نقد المؤرخين، بأهمية النقد في التصحيح والتصويب والتقويم، فيقول: «والحقّ لا يُقاوَم سلطانُه، والباطل يَقذف بشهاب النظر شيطانُه، والناقل إنما هو يُملِي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقُل[1]، والعلم يجلُو لها صفحات الصواب ويصقل... والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفِهم فيما ينقلون أو اعتبارِهم» (الم: 30/1 ـ 31).

ثم ينقد المؤرخين القدامى في ما أوردوه من أخبار واهية، وفي ما اعتمدوه من نقل وتقليد. كما ينقد مؤرِّخي الإسلام ممَّن يُعدّون من الفحول ببيان فساد طرُقهم في التأليف إلى أن يصل به الاستقراء إلى كلٍّ من أتى بعد أولئك من «مقلِّد، وبليد الطبع والعقل أو مُتبلِّد»؛ ثم إلى من جاء بعدهم ممَّن توخَّوا «إفراط الاختصار، وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار، مقطوعة عن الأنساب والأخبار... وليس يُعتَبر لهؤلاء مقال، ولا يُعدُّ لهم ثبوت ولا انتقال، لِما أذهبوا من الفوائد، وأخَلُّوا بالمذاهب للمؤرخين والعوائد» (الم: 30/1 ـ 32).

ولبيان منهجه في نقد مناهج القدامى نورد له تمثيلاً هذه الفِلْذَة: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المَغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غثًّا أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبَروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضَلُّوا عن الحقّ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط؛ ولا سيَّما في إحصاء الأعداد من الأموال

(1) يقال ما مقَلَتْهُ عيني منذ اليوم: أي ما أبصرتْ وما نظرتْ (لسان العرب).

والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنّة الكذب ومطيّة الهذَر، ولا بدّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد» (الم: 37/1).

ونقْدُ مناهجِ السابقين عند ابن خلدون شَمَل طريقة نقل الأخبار مثل الطريقة التي توخّاها المسعودي في منهجه؛ فعلى الرغم من تفضيله هذا المنهج على غيره من مناهج المؤرخين، نقد ما أورده المسعودي في تاريخه من أخبار دون تحقيق وتثبُّت، فقال: «وهذه الأخبار كلّها بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبهُ بأحاديث (القُصّاص) الموضوعة» (الم: 41/1). وقال أيضاً ناعياً عليه الجهل والضعف في ما أورده من أحكام بمناسبة كلامه عن إدراكات العرّافين والكهّان وأقوال المجانين وغيرهم ممن يدّعون معرفة الغيب: «هذا تحصيل هذه الأمور. وقد تكلّم عليها المسعودي في «مروج الذهب» فما صادف تحقيقاً ولا إصابة. ويظهر من كلام الرجل أنه كان بعيداً عن الرسوخ في المعارف، فينقل ما سمع من أهله ومن غير أهله» (الم: 150/1).

وشمَل بنقده أيضاً آخرين لتجنُّبِهم البرهنة العلمية على ما يُوردون خلافاً لطريقته، وهو ما نلمس فيه علميّته وعقلانيته. ومن هذا النقد قوله: «وكذلك تجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات، الكثيرَ من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه. إنما (يجلبها) في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسيل وبلاغة الكلام. وكذلك حوَّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب «سراج الملوك»، وبوَّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله؛ لكنه لم يصادف فيه الرَّمْية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلّة. إنما يُبوِّب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرِّقة لحكماء الفرس مثل (برزجمهر) والمُوبذان، وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة؛ ولا يكشف عن التحقيق قناعاً، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل و(ترغيب) شبيه بالمواعظ، وكأنه حَوَّم على الغرض ولم يُصادِفه، ولا تحقَّق قصدَه، ولا استوفى مسائلَه» (الم: 72/1 ـ 73).

ويكون سبب النقد أحياناً أخرى قِصرَ نظر المؤرخ وجهلَه بالأصول العلمية وسذاجةَ تفكيره. مثل نقده البكري في تعليل سبب وخامة هواء مدينة قابس بالجنوب التونسي وعفَنِه وتسبُّبه في إصابة الساكنين بالحمّى، فيعزوه بتعليل عاميّ إلى أنه «وقع فيها حفر ظهر فيه إناء من نحاس مختوم بالرصاص. فلما فُضَّ ختامُه صعِد منه دخان إلى الجو. . .». ويعلق ابن خلدون على هذا التعليل الخرافي الأسطوري بأن «هذه الحكاية من مذاهب العامة ومباحثهم الركيكة. والبكري لم يكن من نباهة العلم واستنارة البصيرة بحيث يدفع مثل هذا، أو يتبيَّن خَرْقه، فنقله كما سمعه» (الم: 419/2).

وقد يكون النقد ناشئاً عن تعسُّف المنقود في الاستنتاج مثل نقده ابن رشد في مسألة اعتدال خطّ الاستواء حيث يقول: «وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدِل، وأن ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشمال، فيعمر منه ما عمَر من هذا» (الم: 88/1).

ويعلِّق ابن خلدون على هذا الزعم من ابن رشد بأن «الذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين. وإنما امتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب من جهة أن العنصر المائي غمر وجه الأرض هنالك إلى الحدّ الذي كان مقابلُه من الجهة الشمالية قابلاً للتكوين. ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه، لأن العمران متدرّج ويأخذ في التدريج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع. وأما القول بامتناعه في خط الاستواء فيردُّه النقل المتواتر. والله أعلم» (الم: 88/1).

ومن أبرز ما عابه على مناهج السابقين ما اشتملت عليه تصانيفُهم من أكاذيب الأخبار سواء تعلّقت بواقع الأحداث والمجتمع، أو آليات المؤرخ نفسه، أو أحكام المؤرخين، أو غير هذه الأطراف. ولهذا السبب طرح قضية الصدق والكذب على محكّ البحث التاريخي. وفي محاولته إحصاء دواعي الكذب وتشويه التاريخ وجد أنها تعود إلى العوامل التالية:

- الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وبتطبيق الأحوال على الوقائع.

- ذهول المؤرخ عن المقاصد دون معرفة القصد بما عاين أو سمع،

ونقله الخبر على ما في ظنّه وتخمينه، فيقع في الكذب.

ـ التشيُّعات للآراء والمذاهب. فالمؤرخ ينطلق عند الكتابة من الفكروية (الإديولوجيا) التي يتشيَّع لها ويتعصّب، لذلك لا يتورَّع عن الكذب دفاعاً عن أفكاره.

ـ تسليم المؤرخ بما ينقله الناقلون لتوَهُّم الصدق والثقة فيهم. وفي هذا إشارة إلى ضرورة نقد السَّنَد، أي تمحيص الرواة وناقلي الأخبار. «وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح» (الم: 67/1).

ـ قبول الأخبار المستحيلة دون تمييز مثل ما أورده المسعودي من عجيبة عن بناء الإسكندر مدينة الإسكندرية لمّا صدَّته دوابُ البحر في ما يزعمون عن بنائها، فصنع لها تماثيل تُشبِهها؛ ونصبَها حِذاء البنيان، ففرَّت وتمَّ له بناؤها (الم: 68/1).

ـ التقرّب لذوي الجاه والمراتب بما يُجمِّل صورتهم، ويحسِّن ما يأتونه من أعمال وأقوال، ولو كانت في غير حقّ.

ولتفادي هذه الأكاذيب والمغالط وغيرِها دعا ابن خلدون إلى اعتماد الشَّك والتمحيص لتمييز الصدق من الكذب في أقوال الرواة والمدوِّنين، كما في نقده السابقين نسبة الكيمياء إلى خالد بن يزيد، وفيه قال: «وربما نسبوا بعض المذاهب والأقوال فيها إلى خالد[1] بن يزيد بن معاوية ربيبِ مروان بن الحكم. ومن المعلوم البيِّن أن خالداً من الجيل العربي، والبداوة إليه أقرب، فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة. فكيف له بصناعة غريبة المنحى، مبنِيّة على معرفة طبائع المركّبات وأمزجتها؟! وكُتُب الناظرين في ذلك من الطبيعيَّات والطّب لم تظهر ولم تترجم؛ اللّهم إلا أن يكون خالد بن يزيد آخر من أهل المدارك الصناعيّة تَشبَّه باسمه، فمُمكِن» (الم: 661/2). وسنعود إلى الحديث عن مبدإ التمحيص من حيث هو خصيصة منهجية عند البحث في خصائص المنهج الخلدوني.

---

(1) في النسخة المعتمدة من المقدمة: لخالد، وصوابه: إلى خالد كما أثبتناه.

ولكنّ ابن خلدون، على الرغم من قوة نقده السابقين ومنهجيته العلمية وعقلانيته، لم يسلَم هو نفسه من الوقوع في المحظور من المغالط والأوهام والتناقض، وستكون لنا وقفة مع هذه المسألة في محور نقد المنهج الخلدوني.

ب ـ خصائص المنهج الخلدوني:

كان ابن خلدون في شبابه، كما رأينا، قد درس العلوم العقلية على أبي عبدالله محمد بن إبراهيم الآبلي تلميذ أحمد بن البناء الرياضي، ولخّص بإشرافه، وهو في العشرين من عمره، بعضَ الكتب الفلسفية والعلمية؛ مثل تلخيصه كتاب «محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين» لفخر الدين ابن الخطيب الرازي، في ملخّص بعنوان «لُباب المحصّل في أصول الدين».

والمحصّل هو كتاب موسوعي في الفلسفة وعلم الكلام احتوى على المسائل المعرفية الكبرى التي حرّكت الفكر العربي الإسلامي من مثل مسائل التصوّر والتصديق والاستدلال والبرهان والدليل والضرورة وشروط المعرفة النظرية في القسم الأول؛ ومسائل الوجود والموجودات والواجب والممكن والجوهر والأعراض، والقديم والحادث، والواحد والكثرة، والعلة والمعلول في القسم الثاني؛ ومسائل كلامية خالصة حول الذات الإلٰهية والأدلّة على وجود الله والصفات الإلٰهية والأفعال الإلٰهية وأسماء الله في القسم الثالث؛ ومسألة النبوَّة والآخرة والإمامة في القسم الرابع(1).

ومما اهتمّ بتأليفه وتلخيصه أيضاً من الكتب العقلية والعلمية في هذه الفترة العلمية الأولى من حياته: تقييد في المنطق، وكتاب في الحساب،

---

(1) انظر عن المحصّل وتلخيصه اللُّباب: مؤلّفات ابن خلدون، عبدالرحمٰن بدوي، تونس 1979: 33 ـ 38؛ وتراجم المؤلفين التونسيين، محفوظ، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982: 220/2 ـ 223؛ والفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار: 30... إلخ. وقد حقّق المحصّل حسين أتاي، ونشرته مكتبة دار التراث بالقاهرة سنة 1411/1991.

ورسالة في الأخلاق بعنوان تذكير السهوان، وتلاخيص من كتب ابن رشد لم يصل إلينا نصها، لأن ابن خلدون لم يهتمّ بذكرها[1]. وهو ما يطرح على البحث مسألة علاقة ابن خلدون بابن رشد لمعرفة مدى تأثيره فيه فيلسوفاً وعالماً مثلما قام به بعض الباحثين كالفيلسوف الأستاذ «تياي» في دراسته «تفكير ابن خلدون الفلسفي» التي عربها محمد فريد غازي ونشرها في عدد مارس 1961 من مجلة «الفكر» التونسية، وعلي الوردي في كتابه «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته»، وناصيف نصار في مؤلفه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون»، ومحمد عابد الجابري في كتابه «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة»[2]. ويكفي الباحث أن يعرف ـ حسب ما ورد في كتاب التعريف ـ أن ابن خلدون، وإن لم يذكر ما لخّصه من كتب ابن رشد، قد تتلمذ للآبلي الذي كان يعلِّم ويفسِّر لتلاميذه كتب ابن سينا وتلاخيص كتب أرسطو لابن رشد وغيرها (الت: 63). ونحن لا نشك في أن الآبلي قد أفاد ابن خلدون شفوياً وتلقينا بأشياء كثيرة عن ابن رشد وكتبه وفلسفته.

وللتمثيل على مظاهر اطّلاعه على تراث ابن رشد نذكر ما اكتشفه فيها من بعض المطاعن، مثل إنكاره عليه غلطَه في مسألة الحسب، وسجّله في نقده قائلاً: «وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسَب في كتاب «الخطابة» من تلخيص كتاب المعلِّم الأول، والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزُلهم بالمدينة، ولم يتعرض لما ذكرناه»... إلى أن يقول:

---

(1) حول تلاخيص ابن خلدون لبعض كتب ابن رشد انظر ما كنا ذكرناه في فقرة البيئة الإبداعية؛ وكذلك في كتاب: مؤلفات ابن خلدون، لعبدالرحمٰن بدوي، الدار العربية للكتاب: 39 ـ 41؛ والفكر الواقعي عند ابن خلدون، لناصيف نصار: 40.

(2) راجع دراسة الأستاذ تياي «تفكير ابن خلدون الفلسفي»، بترجمة محمد فريد غازي، في مجلة الفكر (التونسية)، عدد مارس 1961: 88 ـ 92؛ و ناصيف نصار في كتابه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون»: 41 ـ 43، وعلي الوردي في فصل «ابن خلدون والفلسفة» من كتابه «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته»، 199 ـ 228؛ ومحمد عابد الجابري في فصل «الشاب الفيلسوف» من كتابه «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة»: 39 ـ 42.

«وليت شعري ما الذي ينفعه قِدم نُزُلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يُرهَب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه؟... إلخ» (الم: 181/1).

وهكذا استطاع ابن خلدون، بتحصيله العلمي، وباعتماده على مبدإ العقلانية التي تعامل بها مع الوقائع والأحداث، وطبائع الكائنات والموجودات، وبنقد مناهج السابقين، أن يضع في التصنيف التاريخي منهجاً علمياً استمدَّه من عدّة مرجعيات يمكن إجمالها في الفلسفية، والرياضية، والواقعية الاجتماعية، والدينية، والذاتية نفسية كانت أو حسية... إلخ.

وقد وصف هو نفسه منهجه في عدة مواطن من المقدمة. منها ما تعرَّض فيه إلى بعض عناصره المنهجية مثل: الواقعية، والبرهان العقلي، والتحقيق المعرفي، ودحض الأوهام، وإبطال الشكوك، حيث قال: «ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع **بوجوه برهانيّة** يتّضح بها التّحقيق في معارف الخاصة والعامة، و(تندفع) بها الأوهام، و(ترتفع) الشكوك» (الم: 73/1 ـ 74).

ولتفعيل هذه العناصر أو الخصائص المنهجية وغيرها اعتمد ابن خلدون، من المبادىء المنهجية العلمية، ما يلي:

ـ التحليل الرياضي:

من الواضح أن توجّه ابن خلدون المبكّر نحو المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الدين والحساب والهندسة قد أفاده في منهجه وأكسبه نزعة تحليليّة رياضية برهانيّة تقوم على النظر والتأمّل والتحليل، وتقسيم المتن إلى أبواب وفصول، مُعَنْونة بعناوين تُوحِي بموضوعاتها، وتشير إلى قضاياها.

وفي الأبواب والفصول اعتمد الترتيب والتصنيف والتفريع تيسيراً للفهم وتحقيق الاستيعاب الدقيق بسرعة ويُسر. من هذا التصنيف نذكر تصنيف العمران البشري إلى بدويّ وحضري (الم: 74/1)؛ وتصنيف أعمار الدول إلى أجيال أربعة؛ الأوّل: جيل البداوة، والثاني: جيل التحول إلى

الحضارة؛ والثالث: جيل الترف والتنعّم، وفي هذه الثلاثة يكون هرم الدولة وتخلّفها؛ وفي الرابع: يكون الانقراض... إلخ (الم: 221/1 ـ 223). ونذكر له أيضاً في الباب السادس تصنيف العلوم إلى عقلية ونقلية وذكر أنواعها، والتعليم وطرقه... إلخ... إلخ.

وعند تحليل متون القضايا وتعليلها يقوم باستدلالات يستمدّها من شتّى المنابع والمرجعيات الدينية والنقلية، والاختصاصات الفكرية والعلمية. وهي استدلالات برهانية، إذ هو يتوخّى فيها البرهنة على الافتراض، فالمقارنة والاستنتاج. وفي كل ذلك هو لا يُهمل الإشارة إلى العلاقات الرابطة بين الفكرة والفكرة أو بين الأصل والفرع، وسرد المرجعيات العربية وغيرها كلما رأى ذلك ضرورياً للمعرفة والعلم اليقين.

وكلّ هذا يضعنا أمام تحليل علميّ منطقي، وبنية رياضية هندسية؛ مثلما سنرى عند تطبيق ذلك في فصل «ابن خلدون وحداثة تأسيس فن المقالة العربية».

ـ التجربة:

مر بنا عند البحث في عقلانية ابن خلدون أنه يقول بدور التجربة في تحصيل المعرفة. وهو ما يعني أنه يتّبع المنهج التجريبي الذي كان قد مارسه العلماء المسلمون في العلوم التجريبية كابن الهيثم في كتاب «المناظر»، وغيره من العلماء الذين سبقوا العلماء الأوروبيين مفتَتَح عصر نهضتهم، وعنهم أخذوا مبدأ التجريب العلمي.

والمعروف أن سبب اعتماد العلماء منهج التجربة كونُها تمثل، مع الحس والعقل، إحدى طرق المعرفة، وتعمل على تلمّس الواقع وملاحظة ما يمور فيه من أحداث وأطوار؛ وبعبارة أخرى هي تُعْنى بملاحظة الظواهر، ومُعاينة خصائصها، ومشاهدة كل ما يتعلق بها، واستقراء أجزائها لاستنتاج أحكامها وقوانينها الكلية... إلى آخره.

وقد تحدث ابن خلدون عن التجربة عند حديثه عن العقل التجريبي

وكيفية حدوثه. ويُفهم من كلامه عنه أن التجربة الصحيحة تنشأ عن الفعل، وأن المعاني «لا تبعد عن الحس كلّ البعد ولا يتعمّق فيها الناظر، بل كلّها تُدرَك بالتجربة وبها تُستفاد؛ لأنها معانٍ جزئيةٌ تتعلَّق بالمحسوسات، وصدقُها وكذبُها يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبُها حصولَ العلم بها من ذلك... إلخ» (الم: 570/2).

وهو يرى أيضاً أن التجربة تحصل بتقليد الآباء والمشيخة والأكابر، أو التعليم، أو الطبع. يقول: «ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه، أو أعرض عن حسن استماعه واتّباعه، طال عناؤه في التأدُّب بذلك؛ فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيِّئة الأوضاع، بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: «من لم يؤدِّبْه والدُه أدَّبه الزمان»، أي: من لم يُلقَّن الآداب في (معاملات) البشر من والديه، وفي معناهما المشيخة والأكابر، ويتعلّم ذلك منهم، رجع إلى تعلُّمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلِّمَه ومؤدِّبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي هي طبيعته» (الم: 570/2).

وتبدو التجربة في تراث ابن خلدون في تسجيل ملاحظاته على الظاهرات الاجتماعية والأحداث السياسية، ووصفها وتعليلها وتحليلها ومقارنتها في ما سجله عن البلاد التي عايشها واختبرها وشارك في أحداثها مثل بلاد المغرب الإسلامي والأندلس ومصر، وبلاد الشام حينما نُكبت باحتلال تيمورلنك.

وقد احتلّت معاينة التجربة عنده المكانة الأولى حتى قال: «ونقل المعاينة أوعب وأتمّ من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر» (الم: 482/2).

لذلك نراه في كثير من الحالات ينص على عنصر التجربة فيقول مثلاً عن دور الغذاء في الأجسام: «هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم. فكثير ما بين العرب والبربر فيما وصفناه، وبين الملثّمين وأهل التلول، يعرف ذلك من خبره» (الم: 129/1). ويقول عن المشاهدة، وهي من لوازم

التجربة وآلياتها، في كون أهل الحضر عيال على أهل البدو في البادية: «وذلك مُشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات» (الم: 170/1)، ويقول أيضاً: «وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس. . .، وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة. . .، وإلى كثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلَم منه اختلاف الدول في القوة والضعف» (الم: 229/1)؛ كما يقول عن مشاهدته صعوبة هدم أهل تونس «حنايا المعلقة» بقرطاجنة للحصول على حجارتها لبناء ما يودّون بناءه بها: «فيحاولون على هدمها الأيام العديدة، ولا يسقط الصغير من جدْرانها إلا بعد عصَب الريق، وتجتمع له المحافل المشهورة. شهدتُ منها في أيام صباي كثيراً» (الم: 418/2).

ويسجل أحياناً ما يشاهده من أعمال السحرة وتجاربهم مثلما سجّله قائلاً: «ورأينا بالعيان من يصور صورة الشخص المسحور بخواص أشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور. . . وشاهدنا أيضاً من المنتحلين للسحر وعمَلِه من يشير إلى كساء أو جلد، ويتكلّم عليه في سرِّه، فإذا هو مقطوع متخرّق. . . إلخ» (الم: 625/2 ـ 626).

ويسرد أحياناً أخرى ما يقع له هو ذاته من التجارب. ومثاله ما ذكره من الرؤى في المنام بعد أن ذكر عدة أسماء عند مباشرة النوم ممّا يسمى في كتب الرياضيات بالحالومية، فيقول: «وقد وقع لي أنا بهذه الأسماء مَراءٍ عجيبةٌ، واطّلعت بها على أمور كنت أتشوَّف إليها من أحوالي. . . إلخ» (الم: 147/1). . . إلخ.

وبكل هذا وغيره اعتبر الباحثون أن ابن خلدون من رُوَّاد الفكر التجريبي في الفكر العربي الإسلامي. قال محمد عابد الجابري مؤكّداً هذه الريادة: «إن إعراض ابن خلدون عن (الفكر النظري) الذي موضوعه (الإمكان العقلي المطلق الذي لا يجعل حدًّا بين الواقعات) وتقيّده به (أي الفكر التجريبي) الذي موضوعه (الإمكان بحسب المادة التي للشيء) أي الإمكان الواقعي التجريبي، جعل كثيراً من الباحثين المعاصرين يرون فيه

رائداً للمنهج التجريبي عموماً وللطريقة الوضعية في الدراسات الاجتماعية خصوصا...»[1].

ـ التمحيص:

في أساس البلاغة والمعجم الوسيط: التمحيص لغة من مَحَص الشيءَ مَحْصاً ومحَّصه تمحيصاً: خلَّصه من كل عيب، ومحص الذهبَ بالنار: خلَّصه مما يشوبه. ومن المجاز: محص الله التائب من ذنوبه: طهَّره منها.

وفي المرجع لعبدالله العلائلي: «تمحيص (مصدر): ـ الاختبار، والابتلاء امتحاناً، ومن عباراتهم: حضر معه واقعة «طريف» التي كان فيها التمحيص (ابن خلدون). ـ ومجازاً: التصفية والتطهير من الشوائب. واصطلاحاً: التدقيق البالغ بحثاً وتتبّعاً واستقراءً» (ت م ح ي ص).

وورد هذا المصطلح عند ابن خلدون للدلالة على الامتحان والاختبار حسب ما سبق في تمثيل العلائلي في معجمه المرجع، أو على تخليص الخبر وتنقيته من الكذب والأوهام والمغالط، وتبيّن صدقه من كذبه كما سيأتي.

والتمحيص له قواعد. منها تلك التي تشمل ـ كما ذكر عبدالله العروي ـ النقاط التالية:

1 ـ شخصية الراوي، فينظر هل عُرف بالصدق والأمانة، والتجرُّد والثبات... إلخ.

2 ـ لغة الراوي، من حيث مدى وضوحها ومتانتها وتناسقها.

3 ـ مضمون الرواية، من حيث واقعيتُها أو استحالتُها وعجائبيتُها.

4 ـ شخصية السامع المتلقّي، فيطلب منه، زيادة على الأمانة

---

(1) ما تبقى من الخلدونية...، محمد عابد الجابري، الحياة الثقافية، السنة الخامسة، عدد 9 ماي ـ جوان 1980: 132.

والمروءة، الحذق والنباهة، أي القدرة على «إدراك المقاصد» حسب تعبير ابن خلدون[1].

والتمحيص عند ابن خلدون يشمل اعتماد القوانين العقلية وتطبيقها عليه.

من هذه القوانين عدم الاطمئنان بداهة إلى الخبر. وهذا ما يُستفاد من هذه النصيحة العلمية، الجاحظية المنهج في تعلُّم الشك في المشكوك فيه تعلُّماً: «فلا تَثِقَنَّ بما يُلقَى إليك من ذلك، وتأمَّلِ الأخبار، واعرضْها على القوانين الصحيحة، يقعْ لك تمحيصُها بأحسن وجه. والله الهادي إلى الصواب» (الم: 42/1).

ومن قواعد التمحيص أيضاً المعرفة. قال: «فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض» (الم: 68/1). ومن هذا القول ندرك أن مقياس معرفة آلية التمحيص هو العقل، وبه نعود إلى مبدإ العقلانية الذي رأينا.

ويزيدنا بالتمحيص تعريفاً حضارياً في موضوع علم العمران، فيقول: «وتمحيصه (أي: الخبر) إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقُها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلمَ أن ذلك الخبر في نفسه ممكِن أو ممتنِع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. . .» (الم: 69/1 ـ 70).

من منطوق هذه الفقرة يذهب ابن خلدون إلى ضرورة تمحيص الخبر أوّلاً، ويكون ممكناً أو ممتنعاً أو مستحيلاً؛ ثم إلى تمحيص الرواة ثانياً. وفي تقديم ابن خلدون تمحيص الخبر ونقده على نقد الرواة، أو السند، إشارة إلى تقديم نقد النص؛ لأنه مؤرِّخ تهمُّه الأخبار التاريخية قبل رُواتها،

---

(1) مفهوم التاريخ، عبدالله العروي: 106/1.

خاصة إذا كان الخبر مستحيلاً، فلا فائدة عندئذ في نقد أصحابه. وسنعود إلى آلية التمحيص عند ابن خلدون لاحقاً في محور نقد المنهج الخلدوني.

ـ القياس:

ومن أجهزة ابن خلدون في منهجه التاريخي العمراني القياس. وقد ورد هذا المصطلح في المقدمة، إضافة إلى صيغته الاسمية المصدرية وفعل الأمر، فعلاً مزيداً ماضياً كما في قوله: «وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقلّ من القليل. . .» (الم: 343/1). كما تناوله أيضاً في فصل «في الفقه وما يتبعه من الفرائض» باعتباره يمثل طريقة أهل الرأي والقياس عند العراقيين (الم: 542/2).

وفي كتاب تعريفات الجرجاني ـ حسب إضافة المحقق محمد عبدالرحمٰن المرعشلي ـ ورد أن القياس لغة هو «تقدير شيء بشيء آخر، فيقال: قِست الأرض بالمتر. ثم شاع القياس في التسوية بين الشيئين، حسِّية كانت أو معنوية. . . واصطلاحاً هو: إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه في الحكم لاشتراكهما في علّة ذلك الحكم، فيكون إظهار مثل حكم الأصل في الفرع بمثل علّته فيه: كإظهار تحريم النبيذ بمشاركته الخمرَ المحرَّم للإسكار فيه. . .»[1].

أما ابن خلدون فقد دعا إلى استخدام القياس لما يقدّمه للباحثين من نتائج علمية ضرورية وأساسية، رائدُه في ذلك الإمكان من عدمه في أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عِظَمِه وقوَّته، يقول: «فَلْيرجع الإنسان إلى أصوله، وليكُن مُهَيْمناً على نفسه، ومميِّزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل في نطاق الإمكان قبِلَه، وما خرج عنه رفضه. وليس مرادُنا الإمكانَ العقليَّ المطلق، فإن نطاقه أوسعُ شيء،

---

(1) كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، تحقيق وإكمال: محمد عبدالرحمٰن المرعشلي، ط2، دار النفائس، بيروت 1428/2007: 261 ـ 262.

فلا يفرض حدًا بين الواقعات، وإنما مرادُنا الإمكانُ بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصلَ الشيء وجنسَه وصنفَه ومقدار عِظَمه وقوَّته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله، وحكمنا بالامتناع على ما خرج عن نطاقه. ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾[1]» (الم: 235/1).

ويدعو أيضاً بصريح العبارة في آخر «فصل في أن الأمصار والمدن بإفريقية والمغرب قليلة» إلى استعمال القياس بعد الفهم، فيقول: «فافهمه وقس عليه» (الم: 432/2).

والقياس عنده يكون مطّرداً وغير مطّرد. ومن هذا النوع الأخير قولُه بعد أن بيّن أن اختلاف الأمم بسِماتِها وشعائرها ليس لأجل الأنساب كما حسبوا لمَّا جعلوا أهل السودان والحُبْشان كلّهم من ولد حام: «وهذا الزعم، وإن صادف الحقّ في انتساب هؤلاء، فليس ذلك بقياس مطّرد، إنما هو إخبار عن الواقع، لا أنّ تسمية أهل الجنوب بالسودان والحبشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود. وما أدّاهم إلى هذا الغلط إلا اعتقادُهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك...» (الم: 126/1).

ومع دعوة ابن خلدون إلى اعتماد القياس لا ينسى أن يحذِّرنا من مغالطه ومزالقه لذهولٍ أو غفلة، إذ يرى أن «القياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تُخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعُوج به عن مرامِهِ، فربما يسمع السامعُ كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغيُّر الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وهلة على ما عَرَف، ويقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط» (الم: 60/1).

ومن أمثلة الغلط في القياس عند ابن خلدون: اتخاذ الكثيرين من المستضعفين من أهل الحرف والصنائع مقياساً لهم الحجّاج بن يوسف الذي

(1) سورة طه، الآية: 114.

كان هو وأبوه وأخوه من معلِّمي الصبيان في الطائف؛ «فتذهب بهم وساوس المطامع»، قياساً على ما ناله الحجّاج، إلى الحرص على «نَيْل الرّتب التي ليسوا لها بأهل ويعُدُّونها من الممكنات لهم، ولا يعلَمون استحالتها في حقِّهم» (نفسه).

وأما مزالق القياس فذكر من أمثلتها في «فصل في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» استعمالَه في أحوال العمران، لأنَّ الاشتباه بين علّة الطرف المقيس عليه والطرف المراد قياسه قد يكون جزئياً يمتنع معه التعميم في المقايسة والاحتجاج لثبوت الحكم؛ كما ذكر منها بعد تحليل وجهة نظره في أن بُعد العلماء عن السياسة سببُه اعتيادهم القياسَ الفقهي والنظر الذهني، وأن المطابقة مع الواقع لا تكون إلا بعد الفراغ من البحث والنظر أو لا تكون جملة؛ وذكر كذلك، بعد نقدِهِ أصنافاً أخرى من مستعملي القياس مثل الأذكياء والعامة وبيان المزالق التي يقعون فيها، قوله في ما يلي: «ولا يُقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبَها في أمر واحد، فلعلّهما اختلفا في أمور، فتكون العلماء لأجل ما تعوّدوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم، فيقعون في الغلط كثيراً ولا يُؤمن عليهم. ويلحق بهم أهل الذكاء والكَيْس من أهل العمران، لأنهم ينزعون بثقوب أذهانهم(1) إلى مثل شأن الفقهاء من الغوص على المعاني والقياس والمحاكاة، فيقعون في الغلط؛ والعاميُّ السليم الطبع المتوسّط الكَيْس، لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها، وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختصّ به، ولا يُعدّي الحكم بقياس ولا تعميم، ولا يفارق في أكثر نظره الموادّ المحسوسة ولا يُجاوزها في ذهنه، كالسابح لا يفارق البَرَّ عند الموج. قال الشاعر (من المتقارب):

---

(1) في النسخة المعتمدة: بثقوب بأذهانهم؛ وفي نسخة الدار العربية للكتاب: بثقوب أذهانهم. والذهن الثاقب: المصيب.

فـلا تُـوغِـلَـنَّ إذا مـا سـبَـحـتَ فـإنّ الـسّـلامـةَ فـي الـسـاحـلِ[1]

فيكون مأمونا من النظر في سياسته، مستقيمَ النظر في معاملة أبناء جنسه؛ فيحسن معاشه، وتندفع آفاقُه ومضارّه باستقامة نظره.﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾﴾[2]» (الم: 706/2).

ـ المقارنة:

المقارنة هي عملية ذهنية تقوم على ربط موضوع بآخر برباط واحد للموازنة واستخلاص أوجه الشبه والتماثل والاختلاف بينهما. وهذا المنهج كان في العصر الحديث وراء استحداث علوم وفنون عديدة، مثل: الفقه المقارن، والقانون المقارن، والأدب المقارن... إلخ.

وقد تعرّض ابن خلدون لمنهجية المقارنة من خلال التنصيص على مبدأي المماثلة والاختلاف عند الحديث عن حاجات المؤرخ لمّا اشترط عليه العلم بعدّة أمور مثل: قواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد وغيرها... إلى أن قال: «والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف...» (الم: 58/1).

وفي الجانب التطبيقي لجأ ابن خلدون إلى اعتماد هذا المنهج للمقابلة بين الظواهر والأحداث، واستنتاج الحقائق المتماثلة أو المتباينة التي لا تتّضح إلا بالمعارضة والمجابهة بين طرفين أو أكثر لما يعتريهما من تغيّر وتطوّر عبر المكان والزمان. من ذلك المقارنة بين العرب والعجم، وبين البدو والحضر، وبين المغرب والمشرق في الصنائع وطرق التعليم، إلى غير هذه المقارنات التي أورد منها في المقدمة أمثلة كثيرة.

---

(1) البيت للحريري من المقامة المغربية. انظر: مقامات الحريري، ط. الحسينية المصرية، القاهرة 1921: 158.

(2) سورة يوسف، الآية: 76.

ـ المطابَقة:

المطابقة، كما وردت في «كتاب التعريفات» للجرجاني: «هي أن يُجمع بين شيئين متوافقَيْن وبين ضدَّيهما، ثم إذا شرَطْتَهما بشرط وجب أن تشترط ضدّيْهما بضدٍّ ذلك الشرط، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾﴾[1]، فالإعطاء والاتّقاء والتصديق ضدّ المنع والاستغناء والتكذيب. والمجموع الأول شرط لليسرى، والثاني شرط للعُسرى»[2].

وفي كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: «المطابقة: عند المتكلمين الاتحاد في الأطراف كطاسَيْن، فإنه عند انكباب أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما؛ وعند أهل البديع هي الطباق...، ويطلق على المشاكلة أيضاً. وعند المنطقيِّين يُستعمل بمعنى الصدق؛ فإنهم يقولون: الكلِّي مطابق للجزئي بمعنى أنه صادق عليه. فالصادق عندهم هو المطابِق (بالكسر)؛ وقد يستعمل أهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابَق (بالفتح) على المطابِق (بالكسر)...»[3].

أما تطبيقها، فيكون عند ابن خلدون، حسب تنوُّع الأخبار التاريخية، على فرعين:

ـ **الأول**: الأخبار المستحيلة، ومثالها الأخبار التي أوردها في المقدمة عن عديد المؤرخين. منها خبر تمثال الزرزور برومة. فقد نقل عن المسعودي أن الزرازير تجتمع إليه في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون، ومنه يتَّخذ سكانُها زيتهم. ولاستحالة هذا الخبر يعلِّق ابن خلدون قائلاً: «وانظر ما أبعد ذلك عن المجرى الطبيعي في اتخاذ الزيت» (الم: 69/1).

---

(1) سورة الليل، الآيات: 5 ـ 10.

(2) كتاب التعريفات، علي الجرجاني: 305.

(3) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم: 1564/2.

ومن استحالة هذا الخبر ـ حسب المقياس الطبيعي ـ نتبيّن أهميّة المطابقة عند ابن خلدون، إذ هي فعل عقليّ نقديّ يصدر عند المقابلة والمعارضة بين الخبر والواقع لمعرفة الصادق منهما أو الكاذب، وأنها غرض أساسيٌ في تأليف كتب التاريخ وصولاً إلى علم التاريخ الجدير بالثقة والاطمئنان إلى أخباره ومنهجه، والمُنزّه عن المغالط كالتي وقع فيها المسعودي والبكري في ما أورده عنهما ابن خلدون في المقدمة من أمثلة على الأخبار المستحيلة (الم: 68 ـ 69).

ومما يدعم رأيه في انعدام تطبيق المطابقة على الأخبار المستحيلة قوله بعد ذلك مشيراً إلى انعدام مقياس معقولية الخبر: «ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (الم: 69/1).

هذا في الأخبار التاريخية المستحيلة. أما في الأخبار الشرعية فالمطابقة لها مقياس آخر يقوم على التعديل والتجريح حسب ما أورده بعد ما سبق في قوله: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبَر في صحّة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة للعدالة[1] والضبط» (الم: 69/1 ـ 70).

ـ **الثاني**: أخبار الواقعات التاريخية. وفيها اشترط لصدق الأخبار آلية مطابقتها لطبائع العمران البشري؛ فهي إذاً وسيلة من وسائل تمحيص الصدق من الكذب. قال: «وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهمَّ من التعديل ومقدّماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبَسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة» (الم: 70/1).

إن وظيفة المطابقة تمكّن المؤرخ من النظر في إمكان وقوع الخبر من عدمه. وفي هذا ما يعني أنها أهمّ عند المؤرخين من التعديل عند المحدِّثين، ومقدَّمة عليه. في التعديل إثبات العدالة لراوي الحديث، وفي المطابقة نسبة

---

(1) في النسخة المعتمدة: بالعدالة، وفي طبعة الدار العربية للكتاب: للعدالة كما أثبتناه.

الصحة أو الكذب إلى الخبر عينه من حيث مدى انطباقه على الواقع من عدمه حسب مدى معرفة المؤرخ بوقائع العمران البشري وأحداثه. وفي التعديل أيضاً فائدة الإنشاء، أي فائدة الأوامر والنواهي المقتبسة منه فقط؛ أما في المطابقة ففيها فائدة صحة الخبر منه ومن الخارج أيضاً.

- التعليل والسببية والشرط:

ومن المبادئ المنهجية التي اعتمدها ابن خلدون في بحثه التاريخي والاجتماعي التعليل والسببية والشرط، أي البحث عن علل الموجودات وأسباب وجودها وشروط حدوثها لمعرفة عوامل تكوّنها في الواقع معرفة صحيحة. وقد جمعها ابن خلدون في فصل واحد هو «فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتمّ بالفكر» (الم: 567/2)، وذلك بعد حديثه عن اشتمال عالم الكائنات على ذوات محضة مثل العناصر الثلاثة التي هي المعدن والحيوان والنبات، وكلها متعلّقات القدرة الإلٰهية؛ وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات، واقعة بمقصودها، متعلّقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها، وهو ما يدلّ على أن التعليل والسببيّة والشرط هي مبادئ منهجية ضرورية المعرفة لعلاقتها بوجود الأشياء وترتيبها في هذا العالم، فقال: «فمنها (أي الأفعال) منتظم مترتب وهي الأفعال البشرية، ومنها غير منتظم ولا مترتب وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطّن بسببه أو علّته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدّم متأخّراً، ولا المتأخّر متقدّماً» (الم: 568/2).

والبحث عن العلل والأسباب والشروط هو إجراء عقلي، أي منطقي وفلسفي أساساً. وقد كان ابن خلدون درس علم المنطق والفلسفة وعلم الكلام والعلوم الرياضية على شيخه الآبلي، وهو ما أكسبه خاصية العقلانية كما رأينا.

ولأهمية الوظيفة العلمية التي تؤدّيها آليات التعليل والسببية والشرط

اهتم علماء اللغة والمناطقة والفلاسفة بالبحث عنها في المدونات، وتعريفها، وبيان أنواعها، وذكر خصائصها.

في العلة ذهب الحكماء عند تعريفها إلى أنها، كما ورد في «كتاب التعريفات» للجرجاني، «ما يتوقّف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثّراً فيه... وعلّة الشيء ما يتوقّف عليه ذلك الشيء. وهي قسمان؛ الأول: ما يتقوّم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية. والثاني: ما يتوقّف عليه اتّصاف الماهية المتقوّمة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علّة الوجود»[1].

ومن الشواهد الدالة على منهجية التعليل عند ابن خلدون، وهي كثيرة منذ الفقرات الأولى للمقدمة، استعمال الأداة (إذ)؛ وهي، حسب ابن هشام في كتابه «مغني اللبيب»: «حرف بمنزلة لام العلة أو ظرف، والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ»[2]. ومن استعمالاته لهذه الأداة (إذ) للتعليل قوله في فصل «في فضل علم التاريخ»: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم»: أي لأنه يوقفنا...؛ وقوله أيضاً عن الإحصاء والأعداد في نفس الفصل: «إذ هي مظنّة الكذب ومطيّ الهذر» (الم: 37/1)، أي لأنها مظنة الكذب... إلخ.

ومن أدواته أيضاً استعمال لام التعليل، وهذه الأداة كثيرة الورود في أغلب الفصول سواء كانت مفردة فتدخل على الفعل المضارع وتنصبه، أو مع أن (لأن) أو مع أجل (لأجل). ومن استعمالاتها قوله في أول «فصل في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين...»: «وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب...» (الم: 207/1)... إلخ.

أما السبب، كما ورد في «كتاب التعريفات» للجرجاني، فهو: «في

(1) كتاب التعريفات، الجرجاني: 232.

(2) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين بن هشام الأنصاري، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، د. ت.: 82/1.

اللغة: اسم لما يُتوصّل به إلى المقصود. وفي الشريعة: عبارة عمّا يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثّر فيه...». والسبب أيضاً عند محقق «كتاب التعريفات» محمد المرعشلي: «هو أول أقسام الحكم الوضعي. وهو لغة ما يتوصّل به إلى غيره. واصطلاحاً: ما جعله الشارع معرِّفاً لحكم شرعي، بحيث يوجد هذا الحكم عند وجوده، وينعدم عند عدمه، أي هو ما يلزم من وجوده الوجود، وينعدم عند عدمه؛ وذلك كالجنون سبب لوجود الحَجْر...».

وللسبب أنواع كثيرة. منها: «السبب التام: وهو الذي يوجِد المسبَّب بوجوده فقط. والسبب غير التام: وهو الذي يتوقّف وجود المسبَّب عليه، لكن لا يوجد المسبَّب بوجوده فقط...»[1].

والقول بالسببية يشير إليه ابن خلدون صراحةً وضمناً أو باستعمال أدواته. من ذلك قوله: «والسبب في ذلك والله أعلم»؛ أو قوله: «والسبب في ذلك العادة» (الم: 130/1، 131)؛ وقوله: «اعلم ـ أرشدنا الله وإياك ـ أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبُه في ذلك، ولا تنتهي غاياته...» (الم: 136/1 ـ 137)؛ وقوله أيضاً: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدّمة عليها بها تقع في مستقرّ العادة، وعنها يتمّ كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بدّ به من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبِّبِ الأسباب ومُوجِدها وخالقِها. سبحانه لا إله إلا هو» (الم: 557/2)... إلخ.

ومن الواضح أن مبدأ السببيّة يُعنى بمعرفة أسباب وجود الأشياء؛ كما يُفْضي إلى إنكار الإرادة الإنسانية الحرّة، وإلى القول بالحتمية الموجبة لها

---

(1) كتاب التعريفات، الجرجاني: 187.

علاقة الفاعلية بين السبب والمسبّب، وارتباط العلة بالمعلول أو الغاية، ولابن خلدون أقوال عديدة في الحتمية كما سنرى؛ وكذلك يفضي إلى نفي القول بالمصادفة والتكرار الآلي، وبأن التاريخ يعيد نفسه حسب ما يردّده بعضهم.

وقد يرادف السببُ العلّةَ، فيفسَّر بها. وهذا ما أشار إليه جميل صليبا في المعجم الفلسفي لما ذكر أن «العلة تُرادف السبب إلا أنها قد تغايره، فيُراد بالعلة المؤثِّر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه. وقد قيل: السبب ما يُتوصَّل به إلى الحكم من غير أن يُثبت به. أما العلة فهي ما يثْبتُ به الحكمُ. ومعظم الفلاسفة الإسلاميين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد يفضلون استعمال لفظ العلة على لفظ السبب، إلا الغزالي وعلماء الكلام فإنهم يستعملون لفظ السبب للدلالة على العلة»[1].

ومثلما تجاوز المفكرون، في العصر الحديث، البحثَ عن القوانين ليبحثوا عن الفرضيات كما سيأتي في مصطلح قانون، تجاوزوا أيضاً البحث عن الأسباب ليبحثوا عن التفسير أو التعليل. يقول إدوارد كار في كتابه «ما هو التاريخ؟»: «ففي يومنا، وللأسباب التي بحثتها في محاضرتي الأخيرة، لم نعد نتحدث عن «قوانين» تاريخية، بل إن كلمة «سبب» باتت قديمة الطراز بسبب بعض الالتباسات الفلسفية التي لن أتطرق إليها الآن، وكذلك بسبب ارتباطها المفترض بالحتمية... ولذا يتحدّث بعض الناس ليس عن «السبب» في التاريخ، وإنما عن «التفسير» أو «التعليل»، أو عن «منطق الوضع»، أو عن «المنطق الداخلي للأحداث» (وهذا التعبير الأخير مأخوذ من دارسي: D' Arcy)، أو أنهم ينبذون المنحى السببي (لماذا جرت هذه الأحداث؟) لصالح المنحى الوظائفي (كيف جرت؟)، رغم أنه يبدو أن هذا السؤال الأخير يتضمّن حتماً السؤال حول كيفية حدوثها وبالتالي فإنه يُعيدنا إلى مسألة «لماذا؟». ويميّز أناس آخرون بين أنواع مختلفة من الأسباب:

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1414/1994: 2/96.

ميكانيكية، أو بيولوجية، أو نفسية، وما إلى ذلك، ويعتبرون السبب التاريخي مقولة في حدّ ذاته. إن بعض هذه التمييزات سليم إلى حدّ ما، ولكن قد يكون أكثر فائدة لأغراضنا الحالية أن نؤكد على ما هو مشترك بين كل أنواع الأسباب بدلاً من التأكيد على ما يفرّقها»[1]. و يذكر إدوارد كار في خاتمة قوله أنه ـ بالنسبة إليه ـ سيكتفي باستخدام كلمة سبب بالمعنى الشعبي لا بمعناها العلمي، لأنها بهذا المعنى العلمي باتت قديمة الطراز، وأيضاً لما يكتنفها من التباسات فلسفية، ولارتباطها المفترض بالحتمية.

ويبدو لقارىء المقدمة أن ابن خلدون كثيرُ الاعتماد على آليتي التعليل والسببية في منهجه، حتى إن هذا الاعتماد لفت نظر الباحثين، فسجّلوه له وردّدوه في بحوثهم عنه. من ذلك ما أورده ناصيف نصار في قوله: «يتمسّك ابن خلدون بضرورة البحث دوماً عن العلل والأسباب، وبضرورة التثبّت في كلّ مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع الخارجي»[2].

وأما الشرط فهو، لغة، العلامة اللازمة، ومنها سمِّيت الشرطة شرطةً، لحملها علامة مميّزة لازمة. وفي «كتاب التعريفات» للجرجاني: الشرط هو «تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وُجد الأول يوجد الثاني. وقيل: الشرط ما يتوقّف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً عن ماهيته، ولا يكون مؤثّراً في وجوده. وقيل: الشرط ما يتوقف ثبوت الحكم عليه». ويضيف محمد عبدالرحمٰن المرعشلي محقِّق «كتاب التعريفات» قوله: «الشرط عند الأصوليِّين هو القسم الثاني من أقسام الحكم الوضعي. واصطلاحاً: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، كالوضوء شرط لصحّة الصلاة، وهو يختلف عن الركن الذي هو جزء من حقيقة الشيء كالركوع في الصلاة»[3].

---

(1) ما هو التاريخ؟، إدوارد كار، م. س: 98 ـ 99.

(2) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 141.

(3) كتاب التعريفات، الجرجاني: 199 ـ 200.

ويبدو الفرق بين السبب والشرط في «أن السبب هو ما يكون الشيء محتاجاً إليه إما في ماهيته أو في وجوده على حين أن الشرط هو ما يتوقّف عليه وجود الشيء كالوضوء للصلاة...»[1].

وللشرط من حيث هو باب من أبواب علم النحو أدوات تقتضي استعمال صيَغ وتراكيب وحالات إعرابية مسطّرة معروفة. وهذه الأدوات كثيرة الورود في المقدمة مثل (إذا) و(إن) كما في قوله في «فصل في أن إرهاف الحد مضرّ بالملك ومفسد له في الأكثر»: «... فإن الملِك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات، مُنقِّباً عن عورات الناس، وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذلّ، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم. وربما خذلوه في مواطن الحرب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات؛ وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج، وإن دام أمره عليهم وقهره فسدت العصبية لما قلناه أولاً...» (الم: 242/1).

ويكون أيضاً باستعمال (لو) أو (لولا)، وهما أداتا امتناع لامتناع، كما في قوله في الشرط بالأداة (لو) في نص «في فصل فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه...» عند الحديث عن بلوغ جيش بني إسرائيل حسب إحصاء موسى في نظر المسعودي وغيره من المؤرخين ستمائة ألف عدًا: «وأيضاً فلو بلغ بنو إسرائيل مثل هذا العدد لاتّسع نطاق ملكهم وانفسح مدى دولتهم...» (الم: 38/1).

وفي قوله في الشرط بالأداة (لولا) في «فصل في أيِّ أصناف الناس ينتفع بالتجارة وأيّهم ينبغي له تركها»: «وأما من كان فاقداً للجرأة والإقدام من نفسه، وفاقد الجاه من الحكام، فينبغي له أن يجتنب التجارة، لأنه يعرّض بماله للذّهاب والمضيعة ويصيِّره مأكلة للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم؛ لأن الناس في الغالب متطلّعون إلى ما في أيدي

---

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 647/2 - 648.

الناس. ولولا وازع الأحكام ما سلم لأحد شيء مما في يده، وخصوصاً الباعة وسفلة الناس ورعاعهم ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾[1]» (الم: 479/2 ـ 480).

ومن الملاحظ في هذا الباب أن أدوات الشرط ـ حسب ابن هشام في باب (لو) من كتابه «مغني اللبيب» ـ قد فارقت الأداة لو، فإن تلك الأدوات يُؤتى بها لعقد السببية والمُسبَّبية في المستقبل، إلا (لو) التي تُحوِّل المستقبل إلى ماض. وفي هذا لفْتٌ واضح إلى أن ابن خلدون باستعماله الشرط وأدواته يستشرف المستقبل إلا مع (لو) التي يأتي بها عند الالتفات إلى وقائع الماضي ربما للاعتبار والمقارنة.

ومما مرّ من البحث في التعليل والسببية والشرط نستنتج أن ابن خلدون يعتبر أن الواقع العمراني إنما تسيِّره علل وأسباب وفق شروط معيَّنة. ولفهم طبيعة هذا العمران البشري، وما ينبني عليه، لا بد من التمعُّن في خفايا تلك العلل والأسباب والشروط التي تسير على مقتضاها الطبيعة وأحوال المجتمع البشري. ولا شك في أنه إذا أحسن الإنسان الفهم والاستنتاج سيتمكّن من إصلاح واقع العمران البشري وتوجيهه نحو واقع أفضل وأرقى، ومن ثم سيقدر على صُنعه صناعة جديدة في قيَمه وأهدافه، وبعبارة أدقّ في تطوّره نحو الحداثة التي يبحث عنها ذلك الإنسان المتطلّع إلى الرقيّ والتقدّم.

ـ القانون:

في تعريف مصطلح المطابقة رأينا أنها آلية اختبار لمدى صدق الخبر من كذبه اعتماداً على الوقائع العمرانية، لكن ابن خلدون رأى أن اعتمادها وحدها لا يكفي لذلك تبنَّى فكرة القانون ليكون معياراً لتمييز الحق من

(1) سورة البقرة، الآية 251.

الباطل في الأخبار عن الواقعات. ومن هذا المنطلق دعا إلى سنِّ قواعد اجتماعية أو قوانين عمرانية.

والقانون مصطلح يوناني معرّب. معناه في الأصل: المقياس المادي. ثم أُطلق بعد ذلك على كل مقياس فكري، أو معنوي، فقيل: القانون مقياس كل شيء وطريقه[1].

ولتعدُّد الاختصاصات والعلوم تعدَّدت مصطلحات القانون وتعاريفها، فهناك قوانين عقلية، وأخرى أخلاقية، وشرعية، وعلمية، وغيرها.

من هذه التعاريف ما قاله الجرجاني: «القانون: أمر كلِّي منطبِق على جميع جزئياته التي تُتعرَّف أحكامُها منه، كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، والمضاف إليه مجرور»[2].

وفي المعجم الفلسفي لجميل صليبا: «يطلق القانون بوجه خاص على القاعدة الإلزامية التي تعبِّر عن طبيعة الموجود المثالية، أو عن طبيعة إحدى الوظائف؛ فإن هذه القاعدة هي المعيار الذي يجب على الموجود أو الوظيفة التزامه لتحقيق وجودهما...». والقوانين التي يتجلَّى فيها هذا المعنى المثالي هي قوانين العقل، وهي الأوَّليَّات والمبادئ الأساسية التي يتقيَّد بها العقل في التفكير المنطقي كمبدإ الهُويّة ومبدإ التناقض ومبدإ الثالث المرفوع؛ وقوانين الأخلاق وهي قوانين وجدانية مبنيّة على فكرة الخير؛ وقوانين الأنواع الفنّية في علم الجمال... إلخ[3].

وإذا نظرنا إلى القانون باعتباره مصطلحاً علمياً نجده «يُطلق على الصيغة التي تعبِّر عن علاقات ثابتة بين ظواهر الأشياء كقانون ماريوت (في بيان العلاقة بين الضغط والحجم للغازات)، أو قانون سقوط الأجسام....

---

(1) المعجم الفلسفي، جميل صليبا: 179/2.

(2) كتاب التعريفات، الجرجاني: 250 ـ 251.

(3) المعجم الفلسفي، جميل صليبا: 180/2.

فهي قوانين طبيعية توحي بالملاحظة، وتحقِّقُها التجربة... إلخ[1].

وينتج عما سبق من مفاهيم القانون أنه غير المطابقة. فالمطابقة هي النظر في إمكان مطابقة الخبر للواقع من عدمه كما رأينا. أما القانون فهو تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب في الأخبار بوجه برهاني لا يتطرّق إليه شك أو ريب، وإرجاع الأخبار إلى أصول علم الاجتماع البشري ونواميسه وقواعده.

وفي تحديد الجانب الإجرائي من القانون أورد ابن خلدون قوله: «وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتدُّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا» (الم: 70/1).

وقد وقع خلاف بين الباحثين في اعتبار المطابقة عند ابن خلدون قانوناً من عدمه. فمحمد الطالبي في دراسته «منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر»، وعبدالسلام المسدي في دراسته «الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون»، يعتبرانها قانوناً[2]؛ إلا أن الطالبي يذهب

---

(1) نفسه.

(2) منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر، محمد الطالبي، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي - جوان 1980: 19 - 20. والأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون، عبدالسلام المسدي، نفس العدد: 54 - 55. وانظر أيضاً: الشرط والقانون في التاريخ في مقدمة عبدالرحمٰن ابن خلدون، محمد الخماسي، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 104.

إلى «أن قانون المطابقة شيء وتطبيقه شيء آخر»، لأنه وجد ابن خلدون يفنِّد بعض الروايات بتعارضها مع هذا القانون على الرغم من أنه اعتمد عليه لقبول روايات أخرى. يقول: «فإن كان ابن خلدون مصيباً بدون منازع في بعض استقراءاته، فإن ما ذهب إليه في البعض الآخر لا يقنع حتماً، بل نحن نلمسه متأثراً بذلك الانحياز المذهبي أو العاطفي الذي سبق أن حذَّر منه بجدارة. . .»[1].

وأما من لا يعدُّون المطابقة قانوناً فنذكر منهم محمد الخماسي والمولدي اليوسفي[2]. وفي هذه الرؤية اعتبر الثاني من الباحثَيْن المذكورَيْن المطابقة منهجاً في المجال المعرفي التاريخي مع إمكانية تحويلها إلى المجال المعرفي الاجتماعي، وهو ما ينمُّ على تداخل التاريخي والاجتماعي في المجال المعرفي. وإلى هذه الرؤية أشار قائلاً: «أما المطابقة فهي ليست عند ابن خلدون قانوناً، وإنما هي منهجية، وقد طرحها في المجال المعرفي للتاريخ، ولكن كمنهج فإن تحويلها إلى المجال المعرفي الاجتماعي أمر ممكن جداً. . . إلخ»[3].

وقد انتبه الباحثون إلى ما بين العلة والسبب والقانون من اختلاف في المجال المعرفي. يقول جميل صليبا: «ومعنى القانون الطبيعي مختلف عن معنى العلّة، لأن العلة هي ما يتوقّف عليه الشيء، ويكون خارجاً ومؤثّراً فيه. وعلّة الشيء هي ما يحدث ذلك الشيء. وليس في معنى القانون أن الظاهرة الأولى تُحدث الظاهرة الثانية لأن القانون ليس سوى علاقة بين ظاهرتين أو عدة ظواهر. لقد كان القدماء يقولون إن القانون الطبيعي يعبّر

---

(1) منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر، محمد الطالبي، م. س: 19 ـ 20.

(2) انظر دراسة: الشرط والقانون في التاريخ في مقدمة عبدالرحمٰن بن خلدون، محمد الخماسي، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 104 وما بعدها؛ ودراسة: من أجل مدرسة علم اجتماع خلدونية، المولدي اليوسفي، الحياة الثقافية، عدد 173: 185.

(3) من أجل مدرسة علم اجتماع خلدونية، المولدي اليوسفي: م. س.

عن علاقة سببيّة بين ظاهرة متقدّمة تسمّى علّة، وظاهرة متأخّرة تسمى معلولاً، إلا أن الفلاسفة الوضعيّين يخرجون فكرة السببية من معنى القانون، ويقتصرون على القول إنه نسبة رياضية بين متغيِّرَيْن أو عدة متغيِّرات. . .»[1].

وكذلك نشير إلى ما بين القانون والشرط من علاقة يقوم فيها بناء صيغة القانون على أداة الشرط للدّلالة على تعليق شيء بشيء، بحيث إذا وجد الأول يوجد الثاني حسب ما ورد في «كتاب التعريفات» للجرجاني، وقد يرد بطرق أخرى دون أدوات الشرط.

وبناءً على هذه الملاحظة نجد عناوين بعض الفصول ترد في صورة قوانين لاشتمالها على أدوات الشرط كما في قوله من الفصل الثاني: «فصل في أنه إذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع» (الم: 192/1)، وقوله: «فصل في أنه إذا استقرّت الدولة وتمهّدت قد تستغني عن العصبيّة» (الم: 204/1)؛ وترد العناوين في صورة فرضيات إذا لم تشتمل على أداة الشرط، والأمثلة عليها عديدة في المقدمة.

وتتمة لمبحث مسألة القانون نذكر أن هذا المصطلح قد تخلّى عنه العلماء حديثاً وعوّضوه بمصطلح «فرضية» منذ أصدر هنري بوانكري رسالته «العلم والفرضية». وإلى هذا أشار إدوارد كار بقوله: «ومع أن العلماء، وحتى علماء الاجتماع، ما زالوا يتحدّثون أحياناً عن القوانين ـ مراعاة لخاطر

---

(1) المعجم الفلسفي، جميل صاليبا: 181/2 ـ 182. ويقول محمد الخماسي في بيان اختلاف معنى العلة والسبب عن معنى القانون في تحليل لا يختلف عن تحليل جميل صاليبا: «ويختلف في المجال الإبستمولوجي معنى القانون عن معنى العلة أو السبب. ففيما يربط القانون بين ظاهرتين تكون أولاهما شرط حدوث الثانية، تبدو العلة أو السبب في مقام الفاعل الخارجي الذي يصدر عن فعله وجود الشيء. وقد اعتبر القانون في صيغته العلمية وهي الربط الشرطي بين الظواهر صورة جديدة لفكرة السببية، إذ إنهما يؤديان معنى الضرورة والحتمية. . .». انظر دراسته السابقة: الشرط والقانون في التاريخ في مقدمة ابن خلدون، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس 2006: 105.

الأزمنة الماضية إذا صحّ التعبير ـ فإنهم لم يعودوا يؤمنون بوجودها بالمعنى الذي كان يجمع عليه علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وبات معترَفاً به أن العلماء يقومون بالاكتشافات ويُحرزون معرفة جديدة ليس عبْر وضع قوانين دقيقة وشمولية، وإنما عبر وضع فرضيات تفتح الطريق للمزيد من البحث»(1).

ـ الموضوعية:

تعدُّ الموضوعية من خصائص المنهج العلمي لتجرُّدها من البواعث الذاتية لدى المؤلف، ومن الاحتكام إلى الاعتبارات الشخصية والذوقية. وذلك على الرغم من أن الذاتية هي من العوامل الباعثة على الحداثة كما رأينا في محور البيئة الذاتية عند البحث في موجبات الذاتية لدى ابن خلدون سواء من خلال أسبابها الشخصية أو العائلية أو الاجتماعية أو غيرها من الأسباب.

وهكذا كانت الموضوعية هي العنصر الآخر الذي اتّجه إليه ابن خلدون لتفسير الأحداث والوقائع بما اعتمده من إحساس بمقتضيات النقد السليم والطريقة الوضعية. إحساس هو كاف، حسب (رونيه مونييه) في ما ذكره غاستون بوتول، «ليُبيّن أن لديه حرصاً على الموضوعية وهو أمر سابق بكثير لزمانه»(2).

ومن الأدلة على تواجد الموضوعية في المنهج الخلدوني نقدُه السابقين في تخلِّيهم عن «تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فَضَلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط» (الم: 37/1)، وقوله ـ كما مر ـ عند حديثه عن آلية تمحيص الخبر صدقاً أو كذباً: «فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقَّه من التمحيص والنظر حتى تتبيَّن صدقَه من كذبه. وإذا خامرها تشيُّعٌ لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان

---

(1) انظر: إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ ترجمة: ماهر الكيالي، وبيار عقل: 64.

(2) ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، جوستون (غاستون) بوتول، م. س: 23.

ذلك الميل والتشيُّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله» (الم: 67/1). وما هذا الاعتدال وحق التمحيص والنظر إلا الموضوعية عينها.

ومما تستشفُّ فيه الموضوعية أيضاً عند ابن خلدون ما أوردناه أول خصائص المنهج الخلدوني في قوله عن الوجوه البرهانية، أي الوجوه العلمية المجرّدة من الأهواء: «ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتّضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، و(تندفع) بها الأوهام، و(ترتفع) الشكوك. . .» (الم: 73 ـ 74).

وقد وردت الموضوعية عند ابن خلدون متلبّسة بالواقعية. وتبدو ـ كما يقول ناصيف نصار ـ في «أن القيمة الأولى في الحقيقة هي للأشياء والواقعات لا للأفكار. العقل يحتفظ دون شك بمكانة مرموقة، ولكنها مكانة نسبية ومحدودة، والتأليف بين مقتضى الموضوعية والضرورة العقلية يتحقّق في صيغة الواقعية الوضعية والمنهجية»(1).

لكن بعض الدارسين مثل مصطفى التير لاحظ أن ابن خلدون لا يذكر موضوعيته صراحة(2)، أو أن موضوعيته محدودة حسب ما عبر عنه محمد الطالبي حينما قال: «فإن كانت منهجية ابن خلدون سليمة في حد ذاتها، فإنه من المجازفة أن نجزم أن استخدامها من طرفه كان دائماً وفي كل الأحوال سليماً. وشأنه في ذلك شأن كل المؤرخين، في كل زمان ومكان، إذ الموضوعية المطلقة والتجرد التام، إنما هما غاية، دونها عِقاب كثيرة باطنية وخارجية، لا تفلح دائماً مهما اجتهدنا في تجاوزها»(3).

---

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار، م. س: 121.

(2) ملاحظات حول علاقة ابن خلدون بعلم الاجتماع، مصطفى التير، الحياة الثقافية عدد 173: 50.

(3) منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر، محمد الطالبي الحياة الثقافية، عدد 9: 20.

ثم عاد محمد الطالبي في إحدى دراساته المتأخرة إلى استدراك ما فاته قبلُ، والتصريح بموضوعية ابن خلدون من خلال نقده بلاد المغرب، فقال مدافعاً عنه: «لقد عيب على ابن خلدون استنقاص المغرب وأهله. وحيث يرى الكثير استنقاصاً، نرى موضوعية العالم ونزاهة المثقف الذي يربط الأسباب بالمسببات ويبحث عن العلل، وهذا ما لم يدركه أهل عصره، فقرؤوا المقدمة قراءة سطحية»[1].

ومهما قيل عن موضوعية ابن خلدون حضوراً وغياباً، صراحةً وضمناً، قلّة وكثرة، فلا معدى للباحث والقارىء بعامة عن الإحساس بظلالها من خلال الرواية التاريخية وأحكامه وتحليلاته وكل مواقفه التي تعبر عما يتمتّع به من نزعة علمية أفادته كثيراً في تجديد علم التاريخ وابتكار علم العمران وتحليل غيره من أصناف العلوم.

وسنعود إلى هذه الخصيصة المنهجية، أي الموضوعية، عند الحديث عن سيرة ابن خلدون الذاتية «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً».

وفي ختام البحث في خصائص المنهج الخلدوني نشير إلى أننا تبيَّنا من عنصري التمحيص والمطابقة أن ابن خلدون قد توخَّى منهجا إسلاميا أخذ مبادئه المنهجية على الأقل من منهجين:

الأول من منهج المحدِّثين بتوخِّيه الجرح والتعديل والإسناد، وهو المنهج المعروف عند المؤرخين، كما لاحظ عبدالله العروي، بالنقد الخارجي. وفي توصيف هذا المنهج يقول مصطفى الشكعة: «لقد جعل ابن خلدون علم التاريخ من العلوم الشريفة التي لا يمارسها إلا من حاز شروطا علمية أخلاقية دينية، تماما مثل عالم التفسير وعالم الحديث. وكان علماء الأمة قد وضعوا شروطا عديدة لكل من يطرق باب هذين العلمين الشريفين، فجاء ابن خلدون، فوضع شروطا للمؤرخ لا يستقيم له حكم بغيرها، ولا

(1) ابن خلدون بوادر حداثة لم تتحقق، محمد الطالبي، دراسات أندلسية، عدد 35، سنة 2006: 8.

ينطلق له قلم بدونها، مثل إجادة علم السياسة، وطبائع الأمم والسير، والملل والنحل والمذاهب، ومعايشة الحاضر، والمنطق الذي يبني عليه المماثلة والمخالفة بينهما، وغير ذلك من الأسس التي فصّلها. ولذلك فإن ابن خلدون يضرب مثلاً للمؤرخ الأمين ببعض أعلام هذه الأمة في التفسير والحديث والسيرة الذين هم في الوقت نفسه من كبار مؤرخي الإسلام، مثل أبي إسحاق والبخاري والطبري»[1].

والثاني من مناهج الفقهاء والأصوليين مثل المسعودي في اعتماده مفهوما معيّنا للتاريخ، وهو حسب ما قرّره عبدالله العروي في قوله: «أما التاريخ المواكب لممارسة الفقهاء أصحاب الفتيا والأصوليين الميَّالين إلى الحكمة، التاريخ حسب المدرسة التي ينتمي إليها المسعودي وابن خلدون، فإنه مفهوم ذو حدّين: أحدهما يمسُّ علم الجزئيات. والثاني يمسّ علم الثوابت والمتواترات»[2].

وقد سبق لنا من أقوال ابن خلدون في خاصتي التمحيص والمطابقة ما يشير بكل وضوح إلى الأخذ من منهج الفقهاء والأصوليين كما هو ظاهر من معجمه ومصطلحاته وآلياته المنهجية.

3 ـ نقد المنهج الخلدوني:

وعلى الرغم من هذه الخصائص المنهجية وما قد نجده فيها من الرغبة في التجاوز والتحديث، فإن ابن خلدون كما محَص ونقد غيرَه تعرّض هو أيضاً لنقد النقاد وتمحيصهم؛ إذ وجدوه يخالف ما سنَّه من منهج، وينقض ما قرّره من مبادىء. من ذلك تمثيلاً: دفاعه عن هارون

(1) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، مصطفى الشكعة، الدار المصرية اللبنانية، ط3، بيروت 1992/1413: 46 ـ 47 (وقد اعتمد الشكعة، في ما ساقه من شروط، على نصوص من المقدمة، انظر مثلاً: 37/1، 58)؛ وانظر أيضاً كتاب: مفهوم التاريخ، الجزء الأول: الألفاظ والمذاهب، عبدالله العروي: 207 ـ 213.

(2) مفهوم التاريخ، عبدالله العروي، م، س: 214/1.

الرشيد ضد من اتّهمه بضعف التديُّن لمعاقرته الخمرة. يقول: «وأما ما تُموِّه به الحكاية من معاقرة الرشيد الخمر، واقتران سكره بسكر الندمان فـ﴿حَٰشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾[1]. وأين هذا من حال الرشيد، وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وما كان عليه من صحابة العلماء والأولياء ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن السماك والعمري، ومكاتبته سفيان الثوري، وبكائه من مواعظهم، ودعائه بمكة في طوافه، وما كان عليه من العبادة والمحافظة على أوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها... إلخ» (الم: 46/1).

وكأنّ ابن خلدون بهذا الدفاع يربأ بالخليفة هارون الرشيد عمّا نُسِب إليه من تُهَم، حتى ليكاد يضعه في مرتبة الأنبياء والقدِّيسين. وكأنه قد هاله أن يحطَّ بعضُ الرواة من سلوكه هو الذي ينحدر من سلالة هاشمية، ويُعَدّ من أعاظم خلفاء الإسلام لِما بلغته الحضارة العربية الإسلامية في عهده من رقيّ وازدهار وفتوحات؛ مع أن ما قيل فيه، أو بعضه على الأقلّ، يؤكِّد إنسانيته، وطبيعته البشرية، وأن تأثير الترف والنعيم في نوعية سلوك الإنسان، ولو كان خليفة المسلمين ذاته، أمر مستفيض عبر التاريخ. وهذا إضافة إلى أن الحجج التي أوردها لا ترقى إلى مرتبة القوّة والإقناع.

ومما اعتُرِض به عليه أيضاً أنه يخالف، حسب محمد الطالبي، مبدأه في التمحيص مثل وهمه الواضح في ذكره أن فتح بلاد المغرب بدأ في خلافة عمر، وزعمه أن الكاهنة قد عمرت 127 سنة[2].

ونذكر أيضاً من الاعتراضات عليه أن الأمثلة التي ساقها للدفاع عن نظريته سواء في قيام الدولة على العصبية أو في أن زوالها سببُه ضعفها، هي أمثلة ينقصها الدعم التاريخي. وقد توسّع مصطفى الشكعة، صاحب هذا الاعتراض، في ذكر التناقضات التي لمسها في نظريته. ثم ختمها بنقد جاء

(1) سورة يوسف، الآية 51.

(2) منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة، محمد الطالبي، الحياة الثقافية، عدد 9، سنة 1980: 21 ـ 22

فيه «أن ابن خلدون كان فقيهاً متمكّناً، وأنه كان يملك أدوات الاجتهاد ما في ذلك شك، وهو لم يجتهد اجتهاداً يصادم نصاً شرعياً فيما يعتقد، ولكنه لم يوفَّق في فهم النص، وطبّق الفرع على الأصل، وقنَّن قانوناً يخضع فيه الكل للجزء، وجعل ما يسري على الجزء ينصرف إلى الكلّ، فقعد به اجتهاده عن الوصول إلى جادة الصواب»(1).

وبناءً على عديد الاعتراضات والمآخذ استنتج محمد المزوغي، بعد أن استعرض جملة منها، أن ابن خلدون مُخيِّب للآمال؛ ذلك أننا نجده «عند مباشرة عمله وتفعيل مبادئه حقيقة يخيِّب آمالنا بشكل رهيب، فهو يدمِّر ما افترضه، وينقض أسس منهجه ومقاصده العلمية حينما ينزل من التخطيط المنهجي النظري إلى الواقع العيني: دفاعه المستميت عن العباسة وعن الرشيد، ورفضه المتعنِّت لأخبار المؤرخين التي أوردت أحداثاً تناقض توجّهاته الإيديولوجية، أفقدته رصانته وتريُّثه في الحكم وأدخلته في دوَّامة المماحكة الجدالية التبريرية، وكادت تقضي على مقاصده العلمية بأكملها. لقد صنّف كلّ الأخبار التي لا تتماشى مع توجّهاته الأخلاقية الإيمانية في خانة «الأخبار الواهية»، أو «الحكايات المدخولة للمؤرخين»، أو نعتها بأنها «أخبار بعيدة عن الصحة، عريقة في الوهم والغلط، وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة»(2).

وليس في وسعنا الآن أن نسرد غير ما ذكرناه مما عدَّه المؤرخون عليه وعلى منهجه من مخالفات وتناقضات، ومن اتّهامه بالسرقة في مثل تجاوزه ذكر مراجعه وإخفائها عن القراء في ما ذكروا.

ومهما كانت زلاّت ابن خلدون المنهجية التي لا يسلم من أمثالها أحد، خاصة إذا استغرق البحث أسفاراً مثل «كتاب العبر»، وزماناً يصل إلى

---

(1) الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، مصطفى الشكعة، ط3، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1413/1992: 164.

(2) مكانة ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر، محمد المزوغي، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 262 ـ 263.

حوالي عشر سنوات بين تأليف وتهذيب وتنقيح، وأخذنا في الاعتبار أن علم التاريخ علم واسع المجالات، صعب المراودة لما يكتنفه من ذاتية وأهواء وتناقض وتحريف؛ وأن الباحث يفتقر فيه غالباً، لسبب من الأسباب، إلى الوثائق والمراجع، ويتعرّض أثناء التأليف لمثل ما تعرض له ابن خلدون نفسه من دسائس ومطاردة وتنقّل وارتحال وسجن، فإن تلك الزلاّت لا تحُطّ كثيراً من أهميّة «تاريخيّة» ابن خلدون ومكانته العلمية وتقدير الباحثين له، وخاصة لدوره الحداثي في الثقافة العربية. ثم إن ابن خلدون قد تنبّأ هو نفسه بما قد يلحق منهجه من قصور أحياناً كما أورد قائلاً بعد أن ذكر استنباطه علم العمران: «.. وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهَتْ بغيره مسائلُه، فللناظر المحقّق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء!» (الم: 73/1).

وهو بهذا القول كأنه كان يهدف إلى أن يُقنعنا بأنه إن أخطأ حيناً فقد أصاب أحياناً. وفي ذلك سرّ عبقريته على حدٍّ ما وصفه به محمد الطالبي في آخر بحثه المذكور أعلاه عن «منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في ديوان العبر» حيث قال: «فإن يكن ابن خلدون قد جنى الكثير من اليسير، فذلك ممّا لا شك فيه، ولعلّ ذلك سرّ العبقرية».



الباب الخامس
مظاهر الحداثة عند ابن خلدون

الفصل الأول
أجهزة المصطلحات والمفاهيم

يبدو أن ابن خلدون، وهو يدوِّن أسفار تاريخه «كتاب العبر»، ويؤسِّس لنظريته في التاريخ والعمران والمعرفة بعامة، قد تفطّن إلى ضرورة اعتماد خطابه التاريخي على جهاز من المصطلحات والمفاهيم. وفي هذا التفطّن، ولا ريب، وعيٌ حداثيٌّ لما بين الحداثة وأجهزة التعبير والاتصال من علاقة وطيدة، إذ بدون هذه الأجهزة لن يتسنّى له التعبيرُ عن القضايا الحداثيّة، ومعالجتُها والتأسيس والتنظير لها.

لقد كان ابن خلدون، في ما نستنتج، مُدرِكاً لدور المصطلحات والمفاهيم، باعتبارهما من مظاهر العملية الإبلاغية والاتصالية والتأويلية، وهو ما عبّر عنه عند الحديث عن منهج التمحيص لما قال: «ولقد عدَّ أهلُ النظر من المطاعن في الخبر استحالةَ مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل» (الم: 69/1). وفي هذا إشارة واضحة إلى أنه لا بدّ لصحّة الخبر وصدق دلاليته ومفهوميته من التواؤم والتوافق بين اللغة في رموزها ومصطلحاتها، والعقل في دقّة فهمه وصواب تأويله. وهذا الشرط لم يجده ابن خلدون منطبقاً مثلاً على مصطلحات الصوفية في التصوف لما ذكر أن «أكثر كلماتهم

في شأنه ألغاز وأمثال؛ وربما يصرِّحون في الأقل، أو يصرح مفسِّرو كلامهم» (الم: 392/1). وقال أيضاً عن كلام الكيميائي مَسْلمَة المجريطي في كتابه «غاية الحكيم»، وغيره من الكيميائيين: «وكلامه في ذلك الكتاب، وكلامهم أجمع في تآليفهم، هي ألغاز يتعذّر فهمها على من لم يُعانِ اصطلاحاتِهم في ذلك» (الم: 661/2).

وفي قضية المصطلح لفتت انتباهَه إشكاليةٌ مصطلحيّة أخرى تتمثّل في ما يُسبِّبه المصطلح، خاصة إذا تعدّد واختلف من شيخ أو مرجع إلى آخر، من تشويش واضطراب في ذهن المتعلِّم ما لم يُسْعفه الشيوخ بتلقِينِه الصوابَ منها، ويُوقِفوه على حقولها الدلاليّة والفروق بينها. يقول: «فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصولُ الملكات ورسوخُها. والاصطلاحات أيضاً في تعليم العلوم مخلِّطة على المتعلّم، حتى لقد يَظنّ كثير منهم أنها جزء من العلم. ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلّمين. فلقاءُ أهل العلوم وتعدّدُ المشايخ يُفيده تمييزَ الاصطلاحات بما يراه من اختلافِ طرقِهم فيها، فيجرِّد العلم عنها، ويعلَم أنها أنحاء تعليم وطرق توصيل. وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملَكات. ويُصحِّح معارفَه ويُميِّزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيَخة عند تعدُّدِهم وتنوُّعِهم...» (الم: 705/2).

ومما قرّره في هذه القضية أيضاً أن المصطلح ليس من العلم في شيء. والدليل أنه يتعدّد من علم إلى آخر، ومن شيخ إلى آخر. يقول: «فلكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختصّ به، شأن الصنائع كلّها، فدلّ على أن ذلك الاصطلاح ليس من العلم، إذ لو كان من العلم لكان واحداً عند جميعهم. ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف في تعليمه اصطلاح المتقدّمين والمتأخّرين، وكذا أصول الفقه، وكذا العربية والفقه، وكذا كل علم يُحتاج إلى مطالعته، تجد الاصطلاحات في تعليمه متخالفة، فدلَّ على أنها صناعات في التعليم، والعلم واحدٌ في نفسه» (الم: 522/2).

وممّا سبق ندرك أن ابن خلدون قد أحسّ بقضيّة المصطلح وإشكالياته مبكّراً، وقبل أن تصير في عصرنا الحاضر بالمعنى الدقيق للكلمة علماً قائم

الذات بعنوان «علم المصطلح»[1] تُبحث فيه بنيتُه وما يلازمه من آليات كالسوابق واللواحق والاشتقاق والتعريب وغيرها، و تُصبح قضية حداثية تتعدّد فيها الاجتهادات والمحاولات، وتُثار حولها الآراء والمواقف، وتُعقَد الندوات والملتقيَات، وتُحبَّر المقالات، وتُدوَّن المتُون والمؤلَّفات.

وانطلاقاً من هذه الحاجة المصطلحية أسهم ابنُ خلدون في مجاله المعرفي والتاريخي والعمراني بعدّة مصطلحات؛ وهو وإن لم يبتكرها كلّها من عدم، فإنه وظّف السابق منها توظيفاً مفهومياً مغايراً، فبدت في سياق خطابها الخلدوني ـ حسب ما توصّل إليه الباحثون ـ كأنها مبتكَرة جديدة؛ نذكر منهم تمثيلاً ناصيف نصار في كتابه «الفكر الواقعي عند ابن خلدون» حيث قال: «لم يهتمّ ابن خلدون بنحت كلمات جديدة للتعبير عن أفكاره الجديدة. . . إنه يستعمل دَوماً كلمات ومصطلحات كلاسيكية. يأخذها من علم الكلام، أو من علم الفقه، أو الفلسفة؛ ولكنّ هذا لا يمنع أن يكون نمط استعماله لبعض تلك المصطلحات جديداً؛ كما هي الحال بالنسبة إلى مصطلحي التعليل والتحقيق في تطبيقهما على الواقع التاريخي»[2]. على أننا قد نجد ما يخفِّف من عمومية هذا الحكم حسب ما سنرى عند ذكر عدد من المصطلحات.

ومن الإشارة السابقة يصحّ أن نقول: إن مصطلحات ابن خلدون جاءت متعدّدة المرجع. فهي، حسب موضوعات العلوم التي طرقها، فقهية وأصولية وكلامية ومنطقية وفلسفية وتاريخية وجغرافية وعمرانية واقتصادية وسياسية؛ ومن جهة أخرى هي أفلاطونية وأرسطية ورشدية. . . إلى آخر المرجعيات التي اعتمدها. ولبيان ذلك نورد النماذج التالية حتى نلامس ما فيها من اتِّباع أو ابتداع:

العمران، التمدن، السياسة الشرعية، السياسة العقلية، السياسة المدنية،

---

(1) علم المصطلح: هو العلم المعروف في الفرنسية بمصطلح: Terminologie، وفي الإنقليزية: Terminology.

(2) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار: 140 ـ 141.

الحكم الفردي (الم: 236/1)، الملك القاهر (241/1)، الملك الطبيعي (244/1)، الاستبداد (296/1، 456/2)، الانفراد بالمجد (218/1، 236/1)، العصبية، الوازع (71/1)، التوحّش، التأنّس، البداوة، الحضر، العرب (بمعنى الأعراب)، الترف، المطابقة، الدولة المستقرّة، الدولة المستجدّة (364/1)، الدولة الكلية (الم: 454/2)، الدولة الشخصية (الم: 454/2)، الدولة القاهرة (الم: 456/2)، التخلّف (الم: 221/1)، التراجع (تراجع العمران، 518/2)، الإدراك (الم: 520/2)، الفكر (الم: 520/2)، الخلل والاختلال (الم: 522/2)، الإمكان العقلي المطلق أي: الفكر النظري، والإمكان العقلي بحسب المادة أي: الفكر التجريبي (الم: 235/1)... إلخ.

ويتبنّى أحياناً المصطلح الدخيل غير المعجمي مثل: الكنباص، وعنى به الصحيفة التي يعتمد عليها البحارة في أسفارهم (الم: 92/1)، ولم نعثر على هذا المصطلح في المعاجم التي بين أيدينا سواء كانت لغوية أو مختصة بالمعرّب والدخيل مثل: «المعرب من الكلام الأعجمي» لأبي منصور موهوب الجواليقي، و«شفاء العليل بما في كلام العرب من الدخيل» لشهاب الدين أحمد الخفاجي. ولكن الباحث أنور عبدالعليم أثبت في كتابه «الملاحة وعلوم البحار عند العرب» أن هذا اللفظ ورد عند ابن ماجد بصيغة «قمباص» مرة، و بصيغة كمباص أخرى[1]. وينقل عن ابن فضل الله العمري (ت 749) في كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» أن هذا اللفظ منقول عن اللاتينية[2]. غير أنه يذكر أيضاً أن الأنجلو ـ ساكسون اصطلحوا على تسمية البوصلة الملاحية باسم كمباص بصيغة كمباص Compass. ثم يقول مستدركاً: «والواقع أن هذا الاسم لا يمتّ بصلة للبوصلة الملاحية، والأصل فيه أنه مشتق من اليونانية القديمة بمعنى القياس»[3]. وفي العامية التونسية

(1) الملاحة وعلوم البحار عند العرب، أنور عبدالعليم، سلسلة عالم المعرفة عدد 13، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت المحرم ـ صفر 1299/يناير 1979: 192.

(2) نفسه: 194.

(3) نفسه: 191. وفي معجم «المنهل» نجد من معاني Compas ما يلي: فرجار، بركار، بوصلة، حُكّة.

يطلق الكمباص على العقل أو الفكر، كأن يقال عن شخص لا يجيد التفكير: «فلان ما عنده كمباص». ومن أمثلته في الشعر العامي هذا البيت:

افهم كلامي كَانَكْ كَمْبَاس   اِرحَلْ فْرِيقة لا تقعُدْ خَمّاسْ[1]

وگمباس (بالفتح): بمعنى مفكر وصاحب عقل؛ وفريقة: اسم قديم كان يطلق على المناطق الغربية من البلاد التونسية، وهي مشهورة بزراعة الحبوب والمراعي، وأصل التركيب: ارحل عن فريقة؛ وخمّاس: هو العامل الفلاحي الذي يشتغل بربع الخمس مما ينتج.

والعلاقة بين صحيفة البحّار والعقل تتجلى في اعتبارهما يشيران إلى الحقيقة والصواب.

ومن المصطلحات التي حدّد مفاهيمها في المقدمة نذكر تمثيلاً ما يلي:

العمران (الم: 78/1)، الملك (الم: 79/1)، الوحي والكهانة والرؤيا (الم: 141/1 ـ 146)، الشاوية: «ومعناه: القائمون على الشاء والبقر، ولا يبتعدون في القفر لفقدان المسارح الطيّبة به، وهؤلاء مثل: البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة» (166/1)، الوازع ونوعاه (172/1)، الحسب (181/1)، الحضارة (223/1)، الملك وأصنافه والملك الناقص (240/1)، الملك: هو غاية طبيعية للعصبية (الم: 256)، الأبّهة وعنها قال: «وربما تكون العصبية قد ذهبت فتكون الأبهة تعوض عن موقعها من النفوس» (356/1)، السياسة المدنية والمدينة الفاضلة وما يفترقان به عن العمران والسياسة الشرعية والسياسة العقلية (368/1)، عادية وجمعها عاديات، وفي شرحها قال: «وأكثر آثار الأقدمين لهذا العهد تسمّيها العامة عادية، نسبة إلى قوم عاد لتوهُّمهم أن مباني عاد ومصانعهم إنما عظُمت

(1) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي، دار محمد علي للنشر، صفاقس 2007: 77. والملاحظ أن صيغة كَمباس (بالفتح) في معنى صيغة اسم الفاعل من الفعل المولّد كمبس يكمبِس، أي: يفكر، فهو كَمْبَاس.

لعظم أجسامهم وتضاعف قدرهم» (الم: 416/2)، الكسب والرزق (459/2 ـ 460)، المعاش (462/2)، الجاه (469/2)، الملكة والفهم والوعي (522/2، 596)، العقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري (573/2)، الدول الكلية: وهي التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد في مدة طويلة قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء (الت: 314). . . إلخ[1].

كما حاول تجديد بعض المفاهيم بالتأويل المتساوق مع الحقيقة والفهم السليم. مثل: تأويله مفهوم الوراثة في حديث «العلماء ورثة الأنبياء» (الم: 278/1 ـ 279).

ولكن مصطلحاته لم تسلم من الغموض في الأداء والتعبير أحياناً، حتى اتّهم بأن لغته كانت «غير دقيقة، وأنه تردّد وأخطأ في هذا المصطلح أو ذاك»[2].

ولعل سبب هذا المأخذ ما كان يقوم به ـ عبر حياته ـ من إضافات ومراجعات وتنقيحات مما عدَّد نُسَخ مقدمته وتاريخه، وخالف بين مصطلحاتهما، وجمع بين النص والإصلاح معاً، كما في أول الفقرة الثانية من «فصل في أن السعادة والكسب إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق» (الم: 470/2)، فأربك دارسيه، وفوّت عليهم صواب الفهم وحسن التأويل. وسنعود إلى هذه المسألة آخر الفصل الحادي عشر، فصل تحديث خطاب الترسيل، من هذه الدراسة.

وأيًّا كان توفيقُ ابن خلدون في مصطلحه أو خيبته، فيكفينا للتنويه به أنه حاول تجاوز إشكاليات الاصطلاح التي كانت تمثّل له عائقاً لو لم يجتهد في التغلّب عليها سواء بمجاراة السابقين واستعارة مصطلحاتهم، أو باعتماد

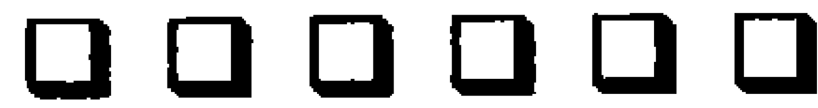
---

(1) نشير على القارىء بالعودة إلى فصل «بيان» من كتاب «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة» لمحمد عابد الجابري حيث استعرض عدة مصطلحات من معجم ابن خلدون في المقدمة: 283 ـ 306.

(2) ابن خلدون مرآة الجوكندا، قريسة: 124.

التوليد، أو الوضع، أو غير هذه الآليات. ثم لا ننسى أنه كان يقوم بتحديث علوم سابقة، ويُؤسِّس ويؤرِّخ لعلوم جديدة.

وكلّ هذا قد يُخفِّف من تعثُّره إن هو تعثَّر، ومن مُحاسبتِه محاسبةً شديدة وتخطئتِه إن هو أخطأ، لأنّ ذلك مما تقتضيه الخطوات الأولى والبدايات المؤسِّسة للتحديث.



الفصل الثاني
حقوق الإنسان

لمّا كان ابن خلدون، كما رأينا، من العقلانيِّين، فمن الطبيعي أن يكون ذا نزعة إنسانية يدعو إلى مبادئها، وينتصر لنشر أفكارها وتطبيقها، مثل: الحرية والعدل والمساواة وغيرها من المبادئ والحقوق على غرار ما ستقوم به عقلانية عصر الأنوار في أوروبا. وعن هذه الوشيجة بين العقلانية والإنسانية أو حقوق الإنسان لا بأس أن نذكر ما قاله إدغار موران في هذه المسألة: «كانت النزعة العقلانية لعصر الأنوار نزعة إنسانية، أي إنها كانت تجمع بين احترام وعبادة الإنسان، من حيث هو كائن حرّ وعقلاني، وذات فاعلة في الكون، وبين الإيديولوجيا المتعلقة بعالم عقلي تماماً. وهكذا فقد قدّمت العقلانية ذاتها كأيديولوجيا للتحرّر والتقدم. وبالفعل فقد حملت معها، في صراعها ضد الأسطورة، الأمل في معرفة تجريبية ذات أساس وقابلة للاختيار. لقد كان مبدأ شمولية العقلانية، بالإضافة إلى تمجيد الإنسان، هو خميرة تحرّر العبيد والمضطهَدين، وخميرة المساواة، وحقوق الإنسان ـ المواطن، وحق الشعوب في تسيير شؤونها. لقد مكّنت الثقة في الإنسان العاقل، الإنسان ـ الذات العاقلة (المفرغة من كل انفعال، ومن كل ما هو «غير عقلي»)، من إشاعة مبدإ الحرية»[1].

---

(1) العقلانية الكلاسيكية ونفيها، في كتاب «الحداثة وانتقاداتها»، (دفاتر فلسفية، عدد 10، ط2)، إعداد سبيلا وبن عبدالعالي: 22.

نستنتج من هذا القول أن تبنّي حقوق الإنسان جنباً إلى جنب والعقلانية هو من جوهر الحداثة. وتمشياً مع هذه النزعة الحداثية استعمل ابن خلدون في المقدمة مصطلح «حقوق الناس» بصيغة الجمع أيضاً للدلالة على نوع من الحقوق خاص بالأموال؛ كما أنه قرن الحديث عن هذه الحقوق باعتبارها مبدأ عمرانياً بالحديث عن الظلم المانع للحقوق والمُفضي إلى خراب العمران، وذلك حسب ما بيّنه في قوله: «ولا تحسِبنَّ الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عِوَض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعمُّ من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجُباة الأموال بغير حقّها ظَلَمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلَمة، والمانعون لـ**حقوق الناس** ظلمة، وغُصَّابُ الأملاك على العموم ظلمة؛ ووبال ذلك كلِّه على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله. . .» (الم: 350/1).

ونستوحي أيضاً من الفقرة السابقة أنواعاً من الصراعات في المجتمع الخلدوني، صراعات تعبّر ولا شك عن فقدان التوازن الاجتماعي بسبب فقدان الحقوق وتمركز التباين والتناقض بين مختلف الجماعات التي ذكرها. جماعات هي صورة عن الطبقات التي تنتمي إليها سواء كانت بدواً أو حضراً، عبيداً أو أسياداً، عمالاً أو مُلاّكاً، فقراء أو أغنياء، عامة أو خاصة، رعيّة أو رُعاة. . . إلخ.

ومن أهم ما نعثر عليه عند ابن خلدون من إشارات إلى حقوق الناس أو الإنسان حقّ العدل والمساواة بين المتخاصمين أمام القانون، مع الشدة والصرامة في التطبيق. قال لما وَلِي على مجلس الحكم في المدرسة الصالحية بالقاهرة: «فقُمتُ بما دَفَع إليَّ من ذلك المقام المحمود؛ ووفَّيت جهدي بما أمّنني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومةُ لائم، ولا يَزَعُني عنه جاهٌ ولا سطوة، مُسَوِّياً في ذلك بين الخَصْمَيْن، آخذاً بحق الضعيف من الحكَميْن (أي: المحتكمَيْن)، معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين، جانحاً إلى التثبّت في سماع البيّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمُّل الشهادات. . .» (الت: 254 ـ 255).

وبسبب توخّيه العدلَ وصرامتِه في تطبيق القانون كثُر عليه السخط حتى من القضاة أنفسهم، خاصة لمّا قام بالفتيا. من ذلك ما قاله في تصوير مساعيهم الباطلة وقلّة دينهم وتجافيهم عن الحقّ وصبره على سعاياتهم وأذاهم: «وانطلقوا يُراطنون السفهاء في النَّيْل من عِرضي، وسوء الأحدوثة عني بمختلَق الإفك، وقول الزُّور، يبثُّونه في الناس، ويدسُّون إلى السلطان التظلُّم مني، فلا يُصْغِي إليهم؛ وأنا في ذلك محتسِبٌ عند الله ما مُنِيتُ به من هذا الأمر، ومُعْرِض فيه عن الجاهلين، وماضٍ على سبيلِ سَواءٍ من الصَّرامة وقوّة الشكيمة، وتحرِّي المعْدَلة، وخلاص الحقوق، والتنكُّب عن خطة الباطل متى دُعيت إليها، وصلابة العود عن الجاه والأغراض متى غمزني لامِسُها . .» (الت: 257 ـ 258).

وقال أيضاً عند ولايته القضاء للمرة الثالثة: «واستمرَرْتُ على الحال التي كنت عليها من القيام بالحق، والإعراض عن الأغراض، والإنصاف من المُطالَب؛ ووقَع الإنكار عليَّ ممن لا يَدين للحق، ولا يُعطي النَّصَفة من نفسه، فسعوا عند السلطان في ولاية شخص من المالكية يُعرف بجمال الدين البِسَاطي. . .» (الم: 383).

وفي المقدمة كثيراً ما ينصُّ على مبدإ العدل باعتباره حقاً إنسانياً، فيحثّ عليه بتحريم ضدّه أي الظلم نقلاً وعقلاً، واعتبار الظلم والاستبداد من أسباب التراجع العمراني والانهيار الحضاري بمثل قوله: «وإن الظلم مؤذن بخراب العمران» (الم: 71/1، 348/1 في عنوان الفصل).

ومن الحقوق التي رآها ضرورية للمجتمع الإنساني حق المساواة. يقول: «إن الناس بشر متماثلون» (الم: 450/2)؛ ويقول مستشهداً بقولة للزمخشري في «فصل كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنَّة. . .» من الفصل السادس، تعرّض فيها إلى حقيقة الحروف المقطّعة في أوائل السور مما يوحي بتبنِّيه رأي الزمخشري لما ذكر أن «فيها إشارة إلى بُعْد الغاية في الإعجاز لأن القرآن المنزّل مؤلّف منها، والبشر فيها سواء، والتفاوت موجود في دلالتها بعد التأليف. . . إلخ» (الم: 576/2). ففي هذا القول نراه ينصّ

على المساواة في الحقيقة الإنسانية في ذات الوقت الذي يعترف فيه بأن هناك تفاوتاً بين البشر في الأعراض مثل فهم الدلالات والمعاني.

وقد ورد له مثل هذا التخريج في فصل آخر جاء فيه قوله: «اعلم أن العالم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها. وهو وإن اتّحدت حقيقة الإنسانية فيه فله أطوار يُخالف كلّ واحد منها الآخر بأحوال تختصّ به حتى كأن الحقائق فيها مختلفة» (الم: 580/2). فالمساواة ـ حسب هذا القول ـ تكون في جوهر الإنسانية وحقائقها، أما في الأعراض فمن الطبيعي أن يختلف البشر فيها، كما في اختلافهم في المواهب العقلية، والأميال النفسية، والأشكال والألوان، وغيرها.

وبناءً على هذا الإقرار بحق المساواة يقول الباحث «غاستون بوتول» في سياق إنكاري متعجّباً من قول ابن خلدون بالمساواة، خاصة إذا تعلق الأمر بالمساواة بين العرب وغيرهم من الأجناس والشعوب: «ومن العجيب أن ابن خلدون، وهو من أصل عربي، كان نصيراً للمساواة. ونحن نتصوّر أن آراءه في هذه النقطة قد تأثّرت بعلاقاته مع الأسرات الحاكمة البربرية المختلفة، وبخاصة الأسرة المرينية، ومع ذلك ففي العصر الذي كتب فيه المقدمة، كان يعيش وسط العرب من ذرية الهلاليين، وكان صديقَهم، ولم يُغيِّر هذا الجوار وهذا التحالف مع ذلك آراءه في هذه النقطة، بل على العكس كانت أحكامه عليهم أكثر صرامة»[(1)].

ومن رؤى المساواة التي اعتمدها ابن خلدون، وهو ما ينفي تعجب بوتول السابق ذكره من نسبة المساواة إليه وكأنها خلّة غريبة عنه وعن محيطه وثقافته الإسلامية، تبنّيه الرؤى الدينية الإسلامية في نظرية المساواة بين الأجناس البشرية من نوع قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «**لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى**»؛ لكنه لم يكتف بهذه الرؤى، فأضاف إليها برهانيْن آخرين هما حسب غاستون بوتول: «أولاً: يؤكد ابن خلدون أن

(1) ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، جوستون (غاستون) بوتول: 117 ـ 118.

عقلية الناس متماثلة في الأصل، ولا تتغيّر إلا بالتربية التي يتلقّونها. ثانياً: عندما أراد إنشاء نظرية «للنّبالة»، فإنه أقامها لا على المنشإ، ولكن على ذلك النوع من التضامن الذي أطلق عليه العصبية»[1].

ومن دعوته إلى حقوق الإنسان استنكار التسخير في العمل لما فيه من امتهان الذات البشرية، ومظالم مُفضية إلى الاستبداد والاضطراب والفوضى. قال: «ومن أشدّ الظلامات وأعظمِها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حقّ، وذلك أن الأعمال من قبيل المتموّلات كما سنبيّن في باب الرزق، لأن الكسب والرزق إنما هو قِيَم أعمال أهل العمران» (الم: 351/1). وسبب ذلك أن التسخير يُفْقِد المُسخَّرَ الدافعَ الذاتي إلى العمل إذا علم أن ثمار عمله إنما تعود إلى مسخِّرِه دونه؛ وإذا فُقِد الحافزُ على العمل تعطَّل العملُ ذاته، وهو ما يؤدِّي إلى انتقاض العمران وخرابه.

ومن إرهاصات ابن خلدون في مجال حقوق الإنسان قوله بحقّ الحرية، سواء في التعبير وإبداء الرأي والنصيحة أو في حماية الذات البشرية من الرقّ والعبودية.

في الحق الأول، أي حرية التعبير والرأي، وإن لم نعثر له على نص صريح فيها، فنحن نجده يضمِّن مقدمته أقوالاً قريبة منها. من ذلك النصيحة التي قدّمها قائد المأمون طاهر بن الحسين لابنه عبدالله بن طاهر لما ولاه المأمون على الرقَّة بسوريا ومصر وما بينهما، وفيها جاء قوله: «وليكن أكرم دخلائك وخاصتك عليك من إذا رأى عيباً (فيك فلا) تمنعه هيبتُك من إنهاء ذلك إليك في سرّ، وإعلامك بما فيه من النقص، فإن أولئك أنصحُ أوليائك ومُظاهِريك لك» (الم: 377/1).

وأما في الحق الثاني، أي الحرية من الرق، فقد دعا إليه ضمناً لا مباشرة، لأن نظام الرق كان من النظم المعتمدة في ذلك العصر. وكانت هذه الدعوة إليها صُلْب حديثه عن أسباب الرق التي أرجعها إلى الغَلَب، أو النقص في الإنسانية، أو الرجاء في رتبة أو إفادة. وهذا النوع الأخير يكون

(1) نفسه: 118.

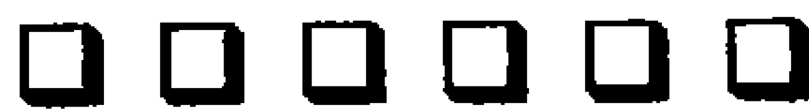
اختياراً في حين يكون الأولان اضطراراً. يقول: «وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غُلِب على أمره، وصار آلة لغيره. ولهذا إنما تذعن للرقّ في الغالب أُمم السودان لنقص الإنسانية فيهم، وقُربهم من عرض الحيوانات العُجْم كما قلناه، أو من يرجو بانتظامه في ربقة الرقّ حصولَ رتبة أو إفادة مال أو عزّ كما يقع لممالك الترك بالمشرق، والعلوج من الجلالقة والإفرنجة بالأندلس؛ فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم، فلا يأنفون من الرق لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة» (الم: 196/1 ـ 197).

ومما يؤكّد وقوفه إلى جانب حق حرية الإنسان وتصدِّيه بالإنكار لموجبات الرق، اعتبارُه أن لون السواد في الزنوج «تابع لمزاج الهواء» (الم: 125/1)، وأن نقص الإنسانية فيهم وميلَهم إلى الطرب ليس لضعف في أدمغتهم كما ذكر جالينوس، وتابَعه عليه الكندي والمسعودي. وقد ضعَّف ابن خلدون هذا الرأي أيضاً حينما قال: «وهذا كلام لا محصّل له، ولا برهان فيه» (الم: 128/1)، لأن العبودية تشمل كل الأجناس إذا توافرت أسبابُها ودواعيها؛ وأن الحرية متأصِّلة طبعاً في الإنسان أسودَ كان أو أبيضَ إذ هو «رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له، والرئيس إذا غُلِب على رئاسته، وكُبِح عن غاية عزِّه تكاسل حتى عن شِبع بطنه ورِيِّ كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي» (الم: 196/1).

إن ما نستنتجه من هذا القول الأخير، من حيث رئاسة الإنسان بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له، قد عبَّر عنه آخرون بدقّة وعمق أكثر لما رأوا أن «الإنسان الذي تتحدّث عنه منظومات حقوق الإنسان يحيل على تمثّل للكائن الإنساني باعتباره كائناً واعياً ومسؤولاً وصانعاً لأفكاره وأفعاله، أي باعتباره وعياً (عقلاً نظرياً) وإرادة (عقلاً عملياً). وهكذا نرى مثلاً أن إعلانات حقوق الإنسان تنص على حرية الرأي كحق للإنسان من حيث إن نفي هذا الحق يحرم الإنسان من أن يكون سيِّد أفكاره؛ كما أن الاعتراف بالحرية، من حيث إنها تعني فعل ما لا يلحق أي أذى بالآخرين هو أمر مطلوب وضروري لدرجة أنه في حالة غياب هذا الحقّ وهذه القدرة على الفعل والتصرّف الحرّ، فلن يكون أيّ واحد صانعاً لأفعاله ومسؤولاً عنها. إن

تصوّر الإنسان المتضمن في حقوق الإنسان هو ما عبَّرت عنه الفلسفة الحديثة بلفظ «الذات الفاعلة» (Sujet)، أي ذلك الكائن الذي يقوم تميُّزه عن بقية الأشياء والحيوانات على كونه قادراً على أن يكون أساسَ تمثُّلاته، وسيِّد أفعاله»[1].

ومن كل ما سبق نستنتج أن ابن خلدون قد لامس بلغة عصرنا ما نسمِّيه اليوم «حقوق الإنسان» ملامسة نعدُّها، وإن كانت محدودة لما كان يقتضيه عصره من نظُم وعادات، بذرة صالحة وتمهيداً لتشريع حقوق الإنسان مع نشوء عصر الحداثة، وخاصة مع جهود جان لوك الإنكليزي (1632 ـ 1704)، والثورة الأمريكية (1690)، وفلاسفة الأنوار الفرنسيين أمثال مونتسكيو(1689 ـ 1755)، وفولتير(1694 ـ 1778)، وجان جاك روسو (1712 ـ 1778) الذين مهّدوا للثورة الفرنسية سنة 1789، والألماني إيمانوييل كانت (1724 ـ 1804) ربيب فلاسفة الأنوار والثورة الفرنسية؛ ثم مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يوم 10 ديسمبر 1948. وهذا دون أن ننسى أن الإسلام، الذي يدين به ابن خلدون، وهذا وجه آخر من أوجه البعد الإسلامي في النظرية الخلدونية، قد سبق الحداثة الأوروبية في إعطاء الإنسان حقوقَه مثلما فطِن له هو نفسه حينما قال مذكِّراً قارئه بحق العدل في الإسلام، وواجب دفع الظلم عن الإنسان: «فمملكة الإسلام في العدل ما علمت» (الم: 196/1).



(1) هل الحداثة الفكرية شرط لإمكان مقولة حقوق الإنسان؟ آلان رونو ولوكاش سوزو، الحداثة وانتقاداتها (دفاتر فلسفية، عدد 11): 24/1.

الفصل الثالث

تحديث التاريخ

حينما عزم ابن خلدون على كتابة مشروعه التاريخي كانت قد تجمَّعت لديه، ولا شك، عديد المآخذ على المدوّنات التاريخية العربية السابقة، فكانت له تلك المآخذ دافعاً لتجديد منهج علم التاريخ وتحديثه. وهذا دون أن تغيب عن البال دوافع أخرى نشأت عن العصر الذي فيه يعيش مثل تدوين الأحداث المستجدّة التي مرت بها الأمة العربية الإسلامية وقتئذ، وتقييد التطورات المعرفية المستحدثة، وتسجيل تغيّر الوعي التاريخي لدى المؤرخ العربي الجديد.

ولتحقيق هذا الانقلاب في التصور التاريخي وتأليفه سنَّ ابن خلدون لنفسه سبيلاً جديدة سنحصر أهمَّ خطواتها في الأربع التالية:

أ ـ نقد المؤرخين السابقين وأعمالهم التاريخية ومناهجهم.

ب ـ تحديث مفهوم التاريخ اعتماداً على وعي جديد بالحقيقة التاريخية.

ج ـ حاجات التحديث التاريخي.

د ـ مظاهر التحديث التاريخي.

وفي ما يلي توضيح وتحليل لهذه الخطوات:

أ ـ **في الخطوة الأولى**: وهي المتعلِّقة بنقد المؤرخين السابقين

ومناهجهم، نذكّر القارىء بأننا كنا تناولنا هذا النوع من النقد الخلدوني في ما سلف من هذا البحث. ويكفينا الآن أن نذكر أنّ من أهمّ مآخذه تلك هذه الفقرة التي عدَّد فيها حالات وصوراً من أخطاء المؤرخين وأغلاطهم قائلاً: «فقد زلَّت أقدامُ كثيرٍ من الأثبات والمؤرّخين الحُفَّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضَعَفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقّوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا رويّة، واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فنُّ التاريخ واهياً مختلطاً، وناظرُه مرتبكاً، وعُدَّ من مناحي العامة» (الم: 58/1).

إن بعض المآخذ الواردة في الفقرة السابقة يُمكن حصرها في تلك «التقليدية» التي وسمت المؤرخين السابقين بضعف النظر، وضحالة الثقافة، والغفلة عن العمل بالقياس، وأبعدتهم عن البحث والتأمّل والرويّة، وهو ما جعل علم التاريخ يسوده الضعف واختلاط الحقائق بالأوهام وتصوّرات العامة وأحكامهم. ومعنى هذا أنه ساق في تلك الفقرة بعض المآخذ التي كانت له سبباً في العدول عن منهج علم التاريخ السائد في عصره.

ب ـ **وفي الخطوة الثانية** وبتأثير أهمية علم التاريخ بين سائر العلوم وفضله على الإنسان وحضارته، سعى ابن خلدون إلى تعريف التاريخ ببيان خطره وفوائده والغاية منه فقال: «اعلم أن فنّ التاريخ فنٌّ عزيز المذهب، جمّ الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقعنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيَرهم، والملوك في دُولهم وسياستهم، حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا» (الم: 37/1).

وإذ ظلّ هذا التعريف محدود الدلالة والدقة، عاد ابن خلدون ثانية إلى تعريف علم التاريخ تعريفاً أوسع وأدقّ موضوعاً وعلماً، فقال: «إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنُّس والعصبيّات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع،

وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال... إلخ» (الم: 67/1).

وفي ما عدا التعريفين السابقين يرى ابن خلدون، وهو ما يُعدُّ تكملة لتعريف التاريخ وبيان أهميته بين الفنون عند الأمم والأجيال، والسوقة والأغفال، والملوك والأقيال، والعلماء والجهّال، أن التاريخ هو صنفان: تاريخ خاص وتاريخ عام، وأن له ظاهراً وباطناً.

أما التاريخ الخاص فهو «ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل» (الم: 62/1)، مثل تاريخ حقبة من الحقب، أو ملِك، أو مدينة، أو حرب من الحروب... إلخ. ومن أمثلته الكثيرة عند العرب نذكر«فتوح إفريقية» للبلاذري الخاص بموضوع الفتوحات الإسلامية في زمن محدّد، ورقعة جغرافية معيّنة.

وأما التاريخ العام فعرَّفه بقوله: «فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسٌّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتُتَبيَّن به أخبارُه. وقد كان الناس يُفرِدونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب «مروج الذهب»، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غرباً وشرقاً... إلخ» (الم: 63/1).

ونتبيَّن من تعريفيه السابقين أن التاريخ الخاص هو تاريخ محدود بموضوع أو مفهوم أو عصر أو مكان أو جيل. بينما التاريخ العام هو أوسع موضوعات، وأشمل مفاهيم وقضايا وأحداثاً، وأكثر تنوُّعاً في حقب الزمان وتخوم المكان. وقد عرّفه عبدالله العروي بقوله: «نفترض أن التاريخ العام هو مجموع الأحوال التي عرفها الكون حتى اللحظة (ت)». وللتدقيق في تعريفه استعمل التاريخ العام هنا نقيض التاريخ المحفوظ الذي عرّفه بأنه «مجموع ما يعرفه المؤرخ (م) في اللحظة (ت)»[1]، وكأنه عنى بهذا التاريخ المحفوظ ما يصطلح عليه بالتاريخ الخاص.

---

(1) مفهوم التاريخ، عبدالله العروي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1992: 34/1.

ومما يدلّ على سعة مجال التاريخ العام وشموليته لقضايا وأطراف عديدة قوله: إنه «أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده، وتُتَبيَّن به أخباره»، أي: إن أساس التاريخ العام، كما يقول ابن خلدون، هو «ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار». وعلى هذه الأحوال العامة تنبني جلُّ مقاصد المؤرخ؛ إذ منها يستقي في الحاضر علمه بأحداث الماضي، وتفاصيل أطوار أُمَمه، وأخبار ناسه وأعلامه. . . إلخ.

وإذا شئنا أن نطبِّق وجهة نظر ابن خلدون على تاريخه «كتاب العبر» فإننا نجده يؤكّد على أنه تاريخ خاص بالمغرب لا بما سواه من البلدان وتاريخها، فيقول: «وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً، لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب، وأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار، لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه. وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه. والمسعودي إنما استوفى ذلك لبُعْد رحلته وتقلّبه في البلاد كما ذكر في كتابه، مع أنه لما ذكر المغرب قصر في استيفاء أحواله. . .» (الم: 63/1).

ولكنه سيتجاوز هذا الالتزام بالتاريخ الخاص لما تحوّل إلى المشرق العربي فأضاف إليه، بما سيصبح به تاريخاً عاماً، ما يتعلق بتاريخ العجم على حدّ ما نصّ عليه في أول الكتاب قائلاً: «ثم كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنّة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدتُ ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، وأتبعتُ بها ما كتبتُه في تلك الأسطار، وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي، وملوك الأمصار والضواحي، سالكاً سبيل الاختصار والتلخيص، مقتدياً بالمرام السهل من العويص، داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص؛ (فاستوعب) أخبار الخليقة استيعاباً، وأذلل من الحِكم النافرة صعاباً، وأعطى لحوادث الدول عللاً وأسباباً، وأصبح للحكمة صِواناً، وللتاريخ جراباً» (الم: 33/1).

وأما الظاهر في علم التاريخ، وهو جانبه الخارجي، فيتجلّى في كون هذا العلم «لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول؛ تُنمَّق لها الأقوال، وتُصرف فيها الأمثال، وتُطرف بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلّبت بها الأحوال، واتَّسع للدول النطاق فيها والمجال، وعمَّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال».

وأما الباطن في التاريخ، وهو جانبه الداخلي، فيتجلّى في أنه ـ كما قال ـ: «نظرٌ وتحقيقٌ، وتعليلٌ للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعَدَّ في علومها وخليق» (الم: 30/1).

في هذا التفريق بين الظاهر والباطن في علم التاريخ إشارة إلى أن الظاهر هو إخبار وإبلاغ واتصال. بينما الباطن هو تفكير وتفلسف، ونظر وتأمل، وتحقيق وتعليل، وعلم عميق بكيفيات الوقائع وأسبابها.

وبناءً على هذا التفكيك الثنائي للتاريخ يستنتج بعض المؤرخين «أن فن التاريخ هو فن للإبلاغ، وفي نفس الوقت علم بشروطه التي من جنسه. معنى هذا أن المعرفة التاريخية ليست عند ابن خلدون معرفة بمضمون تاريخي محدَّد بقدر ما هي خبرة اتصالية قد يمتلكها الذين يشهدون شهادة حقّ أو شهادة زور أمام محكمة الزمان التاريخي»[1].

ولكنّ الأمر المُحيِّر حقاً هو أن علم التاريخ، على الرغم من المنزلة التي يحتلُّها بين العلوم، لم يدرجه ابن خلدون مع سائر العلوم في الفصل السادس من المقدمة الذي خص به العلوم الشرعية والعقلية؛ مع أنه كان قد ذكر في قوله السابق بأنه علم «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدَّ في علومها وخليق. . .».

(1) ابن خلدون مرآة الجوكندا، نبيل قريسة: 106.

الظاهر أن السبب في هذا الإهمال، حسب ما بدا لنا، أن علم التاريخ هو الموضوع الأساسي لكل مجلدات تاريخه، وذكره مع العلوم الأخرى في الباب السادس ربما سيضطره إلى إعادة ما كان قد ذكره عنه من قبل، إعادة هو في غنى عنها دفعاً للتكرار وتضخّم الكتاب. وقد ينتج عن هذا التصور أيضاً أن علم التاريخ هو كل العلوم مجتمعة، فهو أسُّها وأبوها. وعندئذ ليس هو في حاجة إلى تخصيصه بالذكر ما دامت كل العلوم هي تعريف به، وإليه تشير.

على أن هناك من الباحثين من أرجع هذا الإهمال إلى سبب آخر. فناصيف نصار مثلاً رأى أن السبب يكمن في تأثره بابن سينا في كتاب «الشفاء»، وبنظرة علماء الدين إلى العلوم الشرعية[1].

أما نبيل قريسة فقد ذهب إلى أن ابن خلدون لم يدرج علم التاريخ ضمن العلوم الأخرى في المقدمة بسبب التطوّر والتجديد الذي أحدثه في مفهوم التاريخ. ويتمثّل هذا المفهوم الجديد، كما سبق أن رأينا، في أن فن التاريخ هو فن للإبلاغ وعلم بشروطه، وأن المعرفة التاريخية في منظوره ليست معرفة بمضمون تاريخي مُحدَّد بقدر ما هي خبرة اتّصاليّة. . . إلخ[2].

ونتيجة لهذه الرؤية التجديديّة في تدوين فن التاريخ التي جاء بها ابن خلدون ذهب قريسة إلى أن «كتاب العبر» «يعتبر ثورة غير مسبوقة، إذ هو وُضِع فعلاً أساساً لعلم الاتصال الذي شَرعت فيه الإنسانية اليوم فقط ولما يبلغ بعد مرحلة النضج. وقد نرجع ذلك إلى مقدرة فذة على تفكيك الظواهر الحسية والمجردة التي يحلّلها بما يقابل عمل علماء المنطق والرياضيات والطبيعيات؛ وربما أيضاً كان ذلك من خبرة اللغويين العرب حيث إن ابن

---

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 131.

(2) ابن خلدون مرآة الجوكندا، المرجع السابق: 106.

خلدون كان متضلّعاً في علوم العربية وواعياً تمام الوعي بأهمية اللغة في البناء الفكري. . .»[1].

وانطلاقاً من هذا المنظور اعتبر نبيل قريسة أن ما أراده ابن خلدون، عندما تجاوز علم التاريخ ولم (يصنِّفْه) بين العلوم التي ذكرها في المقدمة، «هو ما لم يفهمه البعض، وظنه (أو ظنوه) قصوراً أو خللاً». ورأى أيضاً أن ابن خلدون ليس وحده في إهمال علم التاريخ من قائمة العلوم. ففي عصرنا الحاضر أهمل الفيلسوف الفرنسي «فوكو» مثلاً الحديث عن علم التاريخ في كتابه «الكلمات والأشياء»، على الرغم من أنه علم قديم قدم الذاكرة البشرية، ويعدُّ في تاريخ العلوم البشرية العلم الأول، وكأنه أبو كل علوم الإنسان[2].

وعندما اطمأن ابن خلدون إلى ما اكتشفه من خلَل في مناهج الكتب التاريخية السابقة، وإلى ما اقترحه من مفهوم لعلم التاريخ العمراني، لجأ إلى وضع مشروع تاريخ جديد يمتدّ منذ مبدإ الخليقة إلى عصره، ويتلافى به ما وجده فيها من نقائص وجنوح عن الحقيقة التاريخية العلمية، وينزع فيه عن النقل والتقليد إلى الاجتهاد والتجديد، ويطبّق فيه رؤيتَه الجديدةَ لعلم التاريخ، وفيه يقول مفتتحاً: «ولما طالعتُ كتبَ القوم، وسبرتُ غوْر الأمس واليوم، نَبِهَتْ عينُ القريحة من سِنة الغفلة والنوم. . . فأنشأتُ في التاريخ كتاباً، رفعتُ به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصّلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيتُه على أخبار الجيلين اللذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وملؤوا أكناف النواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومَن سلَف من الملوك والأنصار، وهم العرب والبربر، إذ هما الجيلان اللّذان عُرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يُتصوّر فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما. فهذّبتُ

(1) نفسه: 107.

(2) نفسه: 107.

مناحيَه تهذيباً، وقرَّبتُه لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية، وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرِّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقفَ على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» (الم: 32/1 ـ 33).

في هذه الفقرة تستوقفنا مركّبات إسناديّة، وعبارات دالة على التحديث والتجديد في التدوين التاريخي. منها نذكر قوله تمثيلاً: رفعت به حجاباً، عللاً وأسباباً، التهذيب، التقريب للأفهام، مسلك غريب الترتيب والتبويب، اخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقةً مبتدعة وأسلوباً، شرحت أحوال العمران والتمدن، حتى تنزع من التقليد يدك. . . إلخ.

ج ـ **وكانت الخطوة الثالثة** في المشروع الخلدوني تتمثّل في ضبط حاجات التحديث. فقبل الشروع في التأليف التاريخي لا بد من توافر حاجات يُستعان بها لجمع المادة التاريخية. ثم تأتي مرحلة الغربلة من المغالط والأوهام، فالتمحيص والنقد، ثم الترتيب والتصنيف وغير هذه المقاييس مما يحتاج إليه الباحث العالم، والمؤلف المؤرخ.

من هذه الحاجات ما بسطه ابن خلدون في قوله: «فهو (أي المؤرخ) محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة، وحسن نظر وتثبّت يُفضيان بصاحبهما إلى الحقّ، وينكِّبان به عن المزلاّت والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قِيسَ الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب؛ فربّما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلّة القدم، والحَيْد عن جادة الصدق» (الم: 37/1).

ويعود إلى حاجات المؤرخ أيضاً في مناسبة أخرى فيقول: «فإذًا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف

الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق والعوائد والنِّحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منه والمختلف، والقيام على أصول الدول والمِلَل ومبادىء ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصل كل خبر. وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول؛ فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيَّفه واستغنى عنه» (الم: 58/1).

إن أبرز ما في هاتين الفقرتين من حاجات التحديث لدى المؤرخ الحديث، مما يصدق على ابن خلدون نفسه، الحاجات التالية بكل اختصار:

1 ـ العلم: وعنى به المعرفة الشاملة بكل العلوم العامة والخاصة والثقافات والأحداث في عصره وقبله ماضياً وحاضراً. وهكذا رأى أن على المؤرخ أن يستعين بالنظريات السياسية والعلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم الإناسة والبيئة وغيرها. كل ذلك لتحليل المجتمع البشري في ضوء ظاهرة الحضارة: نشأتها ونموّها وازدهارها، ثم انحلالها وسقوطها واندثارها.

ومما استعان به أيضاً من العلوم في تاريخه علم الجغرافيا. فقد ربط بينها وبين التاريخ لما تحدّث مثلاً عن تأثير المناخ من جهة الخصوبة والقحط، واعتدال الأقاليم في نفسيات البشر والأمم، وما ينجرّ عن ذلك من حضارات ودُول وأديان وأفكار وعلوم؛ فسبق بهذا الربط الإنكليزي توينبي[1].

وقد استنتج الباحث الفيلسوف المغربي محمد عزيز الحبابي من هذا الربط التاريخي ـ الجغرافي استنتاجاً حداثياً فقال: «إن اعتبار التاريخ مرتبط

(1) قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، عبدالرزاق قسوم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 62.

بالجغرافيا في نطاق مجتمعي يُعدّ نظرة ثورية في الفكر الإنساني من خلالها وقع تحوُّل تاريخي في التاريخ. . .»[1].

2 ـ التعليل والسببية: لقد سبق أن رأينا هذه الحاجة التاريخية باعتبارها من خصائص المنهج الخلدوني وعقلانيته، ونراها الآن باعتبارها مطلباً تحديثياً.

والتعليل والسببية مصطلحان قد يتّفقان معنى، لذلك يقال: هذا سبب الشيء كما يُقال علّتُه بالمعنى نفسه، وقد يتخالفان كما بسطناه في خصائص المنهج الخلدوني فتتحوَّل السببيّة إلى تعليل.

وعند ابن خلدون، كما ورد في الخطوة الثالثة أعلاه الخاصة بحاجات التحديث في المشروع الخلدوني، يكون التعليل مثلاً في تعليل المتّفق والمختلف من أحداث الماضي والحاضر. أما السببية فتكون في تسبيب قيام أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها ودواعي تكوُّنها، والبحث في أحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون المؤرخ مستوعِباً أسباب كلِّ حادث، وواقفاً على أصل كل خبر.

والواضح أن الغاية من التعليل والسببية هي عرض الخبر المنقول على ما عند المؤرخ من القواعد والأصول؛ فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وتعيَّن قبوله والعمل به، وإلا أبطله واستغنى عنه علّة وسبباً، وهو ما اصطُلِح عليه بالمطابقة حسب ما سيلي بحثه.

3 ـ المطابقة: سبق أن بحثنا المطابقة عند ابن خلدون في خصائص المنهج الخلدوني، ونراها الآن باعتبارها مطلباً تحديثياً أيضاً، وذلك من خلال قوله في الفقرة السابقة: «وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول؛ فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيَّفه واستغنى عنه» (الم: 58/1).

---

(1) محمد عزيز الحبابي: تعقيبات على الندوة، في كتاب أعمال ندوة ابن خلدون من 14 إلى 17 فبراير 1979 بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير ابن خلدون المقدمة: 438.

والمطابقة عند ابن خلدون غير مطلقة، يقول عند البحث في القوانين الصناعية لاستخراج الغيب بالزايرجة: «وقد رأينا كثيرًا من الخواص يتهافتون على استخراج الغيب منها بتلك الأعمال، ويحسبون أن ما وقع من مطابقة الجواب للسؤال في توافق الخطاب دليل على مطابقة الواقع. وليس ذلك بصحيح لأنه قد مرّ لك أن الغيب لا يُدرك بأمر صناعي ألبتة، وإنما المطابقة التي فيها بين الجواب والسؤال من حيث الإفهام والتوافق في الخطاب، حتى يكون الجواب مستقيماً أو موافقاً للسؤال. . .» (الم: 162/1).

إن إنكار ابن خلدون المطابقة في استخراج الغيب دليلٌ على عقلانيته وعلميّته، أي على حداثته؛ خاصة أن هذا النوع من المطابقة وغيره من التصديق بالغيبيات والخرافات كان منتشراً في عصره حتى إنه خصص له صفحات في المقدمة، وهو فعل تقليدي غير حداثي كما بيّنا في شروط الحداثة من حيث إن المطابقة هي وسيلة من وسائل التمحيص وصدق الأخبار، لا التسليم الخالي من كلّ وعي ونقد عند بُدُوّ ما قد يُعَدّ من التطابق.

د ـ **وأما الخطوة الرابعة**، وهي الخاصة بمظاهر التحديث التاريخي، فتتعلق بتجديد ابن خلدون في حقيقة التاريخ من حيث هو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيَّات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها. . . إلخ» (الم: 67/1)، وبهذه الخطوة أخرج التاريخ من دائرة العلوم الدينية وجنس الحكايات والأساطير، وجعل منه علماً قائم الذات له قوانينه وشروطه ومنهجه.

ومن مظاهر هذه الخطوة الرابعة أيضاً أنه خالف أساليب القدامى في التدوين التاريخي. فقد اعتمد على منهج البنية الموضوعية في صورة أبواب وفصول خلافاً لمَا كان سائداً عند المؤرخين من حيث الاعتماد على استعراض التاريخ في محاور خاصة بالأعلام أو بالحوليات. كما اعتمد على

المنهج العقلي الذي سار عليه من قبل ثلّة من المؤرخين مثل المسعودي وغيره ممّن كانوا متأثرين بالنزعة العقلية. ولاهتمام ابن خلدون بالفكر النقدي في التاريخ والعلوم الإنسانية اعتُبِر من ممثلي هذا الاتجاه النقدي في التراث العربي الإسلامي.

وبتأثير مظاهر الخطوات السابقة جميعِها، التي عُدَّت من فضائل ابن خلدون وبها سبق عصره، اعترف له الدارسون بالعبقرية والأصالة والحداثة التي تجاوز بها واقعَه ومعارف عصره، على الرغم من علاقته بها تكويناً وإنتاجاً.

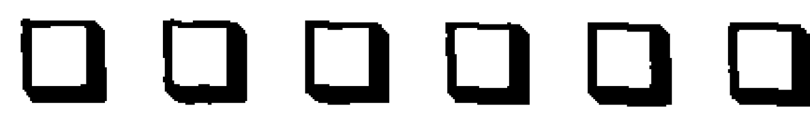
وفي المقابل هناك من نفى عنه صفة المؤرخ المحترف ليُثبِت له صفة أخرى غيرها مثل محمد الطالبي الذي قال عنه: «إن ابن خلدون في الحقيقة لم يكن مؤرِّخاً محترِفاً، وإن انطلق من شواغل تاريخية، وكان سَجَّل أحياناً ما شاهده بدقة تفُوق ما بلغنا عن طريق غيره؛ وإن دعاه توقُّد ذكائه إلى النقل عمّن أغفله من سبقه في بعض الحالات، وكان معجباً بتاريخه. ذلك أن همَّه في النهاية لم يكن في تسجيل الحوادث في حدّ ذاتها، وإنما في فهم أسبابها ومسبّباتها، دواعيها ونتائجها. لم يكن التاريخ بالنسبة إليه غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لفهم ذلك الانقلاب الهائل الذي عاشه، فاصطدم به، وتألم كغيره لما شاهده من احتضار الحضارة الإسلامية، فأراد أن يكشف عن القوانين التي تنشئ الحضارات وتميتها. وكيف يتحقَّق هذا الكشف ما لم ينطلق من التاريخ، أي من سجلِّ الحضارات؛ وهكذا ينقلب التاريخ إلى مَخْبَر، أي إلى خزَّان هائل من التجارب التي بفضل ما يُسلَّط عليها من التحليل والتأويل، تمكّن من اكتشاف نواميس العمران، أو حسب اصطلاح ابن خلدون (ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته)...»[1].

أما محمد عابد الجابري فذكر أن في مشروع ابن خلدون نقطةَ ضعف

(1) منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر، محمد الطالبي، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي - جوان 1980: 25.

أساسية، وهي كما جاءت بقلمه: «قد أخطأ صاحب المقدمة في فهم العلاقة بين علم العمران والتاريخ، فانعكس ذلك على الاثنين معاً. فمن جهة لم يتمكّن ابن خلدون من تطبيق المنهج التاريخي الذي بشَّر به في مقدمة (المقدمة)، فجاء تاريخه منفصلاً تماماً عن المقدمة وبعيداً عن روحها. ومن جهة أخرى كان لتضييق ابن خلدون المجال على نفسه في بنائه لعلمه الجديد بتقيُّده بما يسمّيه: (البرهان الطبيعي) أو (الوجودي)، إذ جعل هذا (العلم) قاصراً عن استيعاب الصيرورة التاريخية بكامل أبعادها. الشيء الوحيد الذي كان بإمكانه أن يجعل منه بالفعل مشروعاً لفلسفة تاريخية قابلة للتطور والإغناء»[1].

وعلى أية حال، فإن ابن خلدون قد جدّد في علم التاريخ وأعطاه من روحه التحديثية شيئاً يستحقّ أن يُسجّل له ويُنسب إليه. وإذا كان قد وقع في أخطاء، أو تقصير، فلم يستوفِ مشروعَه حسب ما كان يُؤمّل أو تقتضيه حداثتنا المعاصرة، فإنه هو نفسه قد اعترف في خاتمة المقدمة بأنه إنما حاول واجتهد، وأن على الآتي بعده «مِمَّن يؤيِّده الله بفكر صحيح وعلم مبين» أن يُكمِل ما نَقَص من مشروعه؛ وأن يغوص على أكثر ممّا كتب من مسائله، «فليس على مستنبِط الفنّ إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله، وما يتكلّم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. و﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾[2]» (الم: 791/2). وفي هذا القول إقرار بالتواضع سِمَة العلماء الحقيقيّين، وبنقصان العمل الإنساني في كلّ زمان ومكان، وأيّاً كانت ضلاعةُ صاحبِه وعبقريَّتُه.



(1) ما تبقى من الخلدونية، الجابري، الحياة الثقافية، العدد السابق: 132. وفيها وردت الأغناء، بفتح الهمزة.

(2) سورة النحل، الآية: 74.

الفصل الرابع
تأسيس علم العمران

إذا كان ابن خلدون قد سعى ـ كما رأينا ـ إلى تحديث علم التاريخ، فهو مبتكِرُ علم العمران البشري ومؤسِّسُه حسب ما أورد عن دوره في هذا العلم حينما ذكر «أن الكلام في هذا الغرض مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحثُ وأدّى إليه الغوصُ. . .» (الم: 70/1).

ومما يؤكّد دوره التأسيسيَّ في هذا العلم تساؤله عن أسباب انصراف السابقين عن المبادرة إلى ارتياد الخوض فيه قبله؛ فيتوقع منهم الغفلةَ أو ضياعَ ما أنجزوه ودُثُورَه، حتى ليقول موضِّحاً ذلك في تعجب: «وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري! لم أقف على الكلام من منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. . . إلخ» (الم: 70/1 ـ 71).

ومن الأسباب، حسب ما استنتج أيضاً، أن الحكماء من يونانيّين وإسلاميّين إنما كانوا يلاحظون في تأسيس العلوم «العناية بالثمرات»، بينما علم العمران «إنما ثمرتُه في الأخبار فقط كما رأيت؛ وإن كانت مسائلُه في ذاتها وفي اختصاصها شريفةً، لكنّ ثمرتَه تصحيحُ الأخبار

وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه، والله أعلم» (الم: 71/1).

ويرى محمد عابد الجابري أن هذا التّبرير من ابن خلدون لإغفال الحكماء القدامى علم العمران يصلح لتفسير الإهمال الذي سيلقاه نفس العلم من معاصري ابن خلدون واللاحقين به أيضاً؛ كما أن ابن خلدون إذا كان قد قرّر أن ثمرة علم العمران ضعيفة، أي قليلة الفائدة، فإنه من باب أولى وأحرى أن يكون هذا الموقفُ هو نفسَ موقف المتأخرين إزاء هذا العلم، خصوصاً أنه هو نفسه قد قرّر أن العلوم قد اكتملت منذ زمان ولم يبق للناس بعد ذلك إلا التقليد الذي صار لهم طبيعة وجِبلّة. ثم يعلّق الجابري على هذا التبرير مستنتجاً، فيقول: «هكذا يكون ابن خلدون قد حكم بنفسه على مشروعه بالجمود على الرغم من عبارات الافتخار والتنويه التي تحدّث بها عن هذا (العلم) الجديد سواء في (المقدمة) أو في (التعريف)، وعلى الرغم كذلك من تنصيصه في الفقرة السابقة على كون مسائل هذا العلم هي في ذاتها وفي اختصاصها شريفة».(1)

ولكن الجابري لا يجد ما يفسّر به هذا التناقض في موقف ابن خلدون سوى أنه «يعكس في الحقيقة تناقضاً داخلياً في مشروعه ككلّ، وهو تناقض يرجع إلى المهمة المزدوجة التي أسندها صاحب المقدمة إلى علمه الجديد. إن ابن خلدون يريد من مشروعه أن يتناول في آن واحد التاريخ كأحداث، والتاريخ كمعرفة: فهو يطمح من جهة إلى تفسير الظاهرة العمرانية ككل، وبكيفية خاصة قيام الدول وسقوطها انطلاقاً من (أنّ كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفيما يعرض من أحواله)، الشيء الذي يعني أن حوادث التاريخ تخضع لعوامل موضوعية وأسباب خارجة عن إرادة البشر؛ ومن جهة أخرى يريد صاحب المقدمة أن يضع ضوابط للكتابة التاريخية وبعبارته الخاصة (معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والجواب فيما ينقلونه) من أخبار؛ وبتعبير حديث

(1) ما تبقى من الخلدونية، محمد عابد الجابري، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي - جوان 1980: 131.

يمكن القول إن المشروع الخلدوني ذو طبيعة مزدوجة متناقضة: طبيعة تجعله ينتمي إلى فلسفة التاريخ التأملية، وطبيعة تريد أن يكون من صميم فلسفة التاريخ النقدية. . .»[1].

ولحداثة علم العمران رأى ابن خلدون ضرورة تعريفه حصراً لحقيقته وموضوعه، فقال: «وكأن هذا علم مستقلّ بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعِيًا كان أو عقليًا» (الم: 70/1).

في هذا التعريف نرى أن علم العمران اشتمل على ما يُعدُّ به العلمُ علماً من الركائز أو الأسس، وهي: الاستقلالية، والموضوع، والمسائل الفرعية.

في الركيزة الأولى، أي الاستقلالية، حاول أن يُخْرِج من علم العمران علوماً قد يَتوهَّم بعضهم أنها منه. من ذلك أنه سعى، بعد أن نوَّه بحداثته وغرابته وفوائده، إلى إخراج علم الخطابة وعلم السياسة المدنية حسب ما أورده قائلاً: «وليس (هو) من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه؛ فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يُشْبهانه» (الم: 70/1).

ومع قوله باستقلالية علم العمران وتفرّده فإنه لم يعدَم فيه من المسائل ما به يشترك مع علوم أخرى. فقد وجد في هذا العلم، أو الفن الذي لاح له النظر فيه كما قال، أن «منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره

---

(1) نفسه: 132.

الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع؛ ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتبيان العبارات أخفّ؛ ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلّط للأنساب مُفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي إلى فساد النوع[1]، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة» (الم: 71/1).

وبعد أن يستشهد بما وقع له من مسائل علم العمران في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة دون استيفاء، يخاطب القارىء قائلاً: «... وأنت إذا تأمّلت كلامنا في فصل الدول والملوك (أي الفصل الثالث من المقدمة)، وأعطيته حقه من التصفّح والتفهم، عثرتَ في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفًى بيّناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا اللَّهُ عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان. وكذلك تجد في كلام ابن المقفع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات، الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه، إنما (يجلبها) في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسيل وبلاغة الكلام، وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب «سراج الملوك» وبوَّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرَّمْيَة، ولا أصاب الشاكلة...»، إلى أن يقول خاصًا ما كتبه في علم العمران بالتنويه والإشادة: «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً وأعثرنا على علم جعلَنا سنَّ بكره، وجُهينةَ خبَره، فإن كنتُ قد استوفيتُ مسائله، وميَّزتُ عن سائر الصنائع أنظارَه وأنحاءه، فتوفيقٌ من الله وهداية؛ وإن فاتني شيءٌ في إحصائه، واشتبهتْ بغيره مسائلُه، فللناظر المحقِّق إصلاحُه، ولي الفضل

(1) في الأصل المعتمد: لفساد النوع: كذا في المقدمة، والصواب: إلى النوع كما أثبتنا.

لأني نهجت له السبيلَ وأوضحتُ له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء» (الم: 72/1 ـ 73).

وعلى الرغم من ثقة ابن خلدون في نفسه، واعتداده باكتشاف علمَ العمران حتى عدَّه، حسب أقدم النظريات في تعليل عمليات الإبداع، إلهاماً إلٰهياً كما وقع من قبل لآخرين مثل الغزالي لما اكتشف يقين الإيمان في عزلته الشكوكية، نراه يتحلّى بالتواضع، تواضع العلماء الشاعرين بالقدرة على الابتكار، ويدعو المحقِّقين اللاحقين إلى السير على منواله لإكمال ما شرع فيه إذِ النقص من صفات المؤسِّسين، وإلى إصلاح ما في مسائله من خلل واشتباه دون أن ننسى أن الفضل الأكبر يبقى دوماً للواضع الأول، والمبتكِر الرَّائد.

ولكن محمد عابد الجابري لم يسلِّم بهذا الرأي لابن خلدون في اعتباره أن كتابة المقدمة كانت إلهاماً إلٰهياً، إذ ذكر «أن أبحاث المقدمة لم تكن نوعاً من الإلهام حصل لابن خلدون أثناء عزلته الشهيرة بقلعة بني سلامة، وهو يومئذ في الخامسة والأربعين من عمره، بل كانت نتيجة بحث وتأمّل وتفكير سبق هذه العزلة بما لا يقلّ عن تسع سنوات. . .» إلى أن قال: «إن الطّفرة الخلدونية، في نظرنا، كانت نتيجة انقلاب نفسيّ خطير تعرّض له ابن خلدون في فترة من حياته. وتحت وطأة هذا الانقلاب تحوّل تفكيرُه من السياسة إلى التاريخ، ومن الاهتمام بالفلسفة والشعر إلى تأمّل الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره والعصور السابقة له، مع ما صاحب ذلك من الاهتمام بالدراسات التصوُّفية والميل إلى التفكير الصوفي الذي كان نزعة سائدة يومئذ»[1].

---

(1) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، الجابري: 38 ـ 39. والمقصود بالطفرة والانقلاب الأثر النفسي الذي خلفه في نفسه مقتل صديقه أمير بجاية أبي عبدالله محمد الحفصي على يدي ابن عمه أبي العباس الحفصي سنة 767هـ في ثورة البدو والأعراب عليه بجبل ليزو من ضواحي بجاية. وقد سبقت الإشارة إلى هذه الحادثة في فقرة البيئة الذاتية. وانظر أيضاً: كتاب العبر: 857/6 ـ 859، والتعريف بابن خلدون: 99؛ وفكر ابن خلدون للجابري: 63.

وللعلم الحديث رأي آخر في ما عدَّه ابن خلدون إلهاماً، وهو أن الإبداع، من وجهة نظر التحليل النفساني، إنما هو ـ حسب ما اهتدى إليه فرويد ـ نتيجة الخبرات الشخصية للفنّان، وأن أعماله ليست إلا وسائل للتنفيس عن أمراضه النفسية التي ترتدّ إلى العُقد المكبوتة في اللاشعور منذ الطفولة[1]. فابن خلدون منذ شبابه الأول كان يسمو، مثلما سبق، إلى ما هو أعلى، ويحلم بتأثير «الهو»، وهو النظام الأصلي الموروث في الشخصية والمحتوي على نظام الغرائز فيها، بأن يكون له مثلَ أجداده منصبٌ رفيعٌ ومجدٌ وشهرة وإبداع في عالم السياسة، لا مجرّد كاتب يوقّع بين يدي السلطان أبو عنان بفاس، لأنه لم يعهَد مثل هذا العمل لسلفه كما رأينا في فقرة الوظائف السياسية.

وهكذا لم يلبث هذا الحلم أو «الهو»، أي النظام الأول من أنظمة شخصيته، أن تحوّل بتأثير العالم الخارجي الواقعي إلى النظام الثاني فيه، أي إلى نظام «الأنا» المتحكِّم في المطالب الغريزية والللذائذ للهُوَ، فإلى نظام «الأنا الأعلى» أو الأنا المثالي، أي إلى نظام الضمير أو المعايير الخلقية التي تحصّل عليها من والديه وشيوخه، وهو النظام الثالث الذي دفع بابن خلدون إلى التّسامي ونشدان الكمال في ميدان آخر هو ميدان الإبداع الثقافي والتاريخي على الخصوص؛ وبهذا التحول أشبع رغباته النفسية المكبوتة والمتعطّشة إلى حفظ الذات والتفوّق والنجاح والخلود تعويضاً عن الفشل السياسي الذي رافقه طوال حياته. وهكذا كان إبداعُ تاريخ العبر والمقدمة والتعريف على الخصوص.

وإذا أردنا أن نُطبّق هذه النظرية بتدقيق أكثر على إبداع المقدّمة وجدنا

---

(1) للاطلاع على نظرية فرويد في الهو والأنا والأنا الأعلى واللاشعور والتسامي والإبداع راجع كتابه: الأنا والهو، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ط الخامسة، دار الشروق، القاهرة 1408/1988؛ وكتاب علم النفس والحياة، محمد عثمان نجاتي، ط16، دار القلم، الكويت 1416/1995؛ ومشكلة الفن، زكريا إبراهيم، ط. أولى، مكتبة مصر، د. ت.؛ وكتاب الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، مصطفى سويف، دار المعارف بمصر، القاهرة . . . 1959 إلخ. . . إلخ.

أن تاريخ العبر قد كُتِب بعد التجاء ابن خلدون إلى قلعة بني سلامة فراراً من تبِعات الفشل السياسي وإحباطه، وأنها جاءت تالية لتاريخ العبر بما يقارب السنتين والنصف، وهي مدة اختمرت فيها آراؤه وتأمُّلاته وأحكامه بعد أن قام بمراجعة تواريخ السابقين، وتأمَّلها تأمُّلَ الناقد الدارس، وأبعد منها ما عدّه خطأ، وتقبّل منها ما عدَّه صواباً صالحاً. وبعد معاناة البحث في المناهج التاريخية والتأمّل والتفكير والتأليف، وقيامه بمنهجية الغربلة والتصفية، استنبط منهجه الشخصي في علم العمران وما له من أفكار ونظريات. كلّ هذا يُفضي بنا إلى القول بأن ما كتبه عن علم العمران البشري وسائر ما أورده من نظريّات في المقدمة هو عصارة استنتاجاته وتفكيره النظري من معاناة تأليف «كتاب العبر» والواقع المحبِط الذي عاشه في بلاد المغرب العربي.

وينتج عن هذا أن القول بالإلهام هو قول غير صحيح، لأن «للتأمل السابق على عملية الابتكار ـ كما لاحظ العالم الجمالي إتيان سوريو ـ وظيفة مزدوجة: وظيفة منطقية سلبية تتمثل في استبعاد الأفكار الخاطئة أو العقيمة، ووظيفة إعدادية إيجابية تنحصر في تهيئة الإطارات والموادّ والوثائق والأسانيد التي سيكون من شأنها تنظيم السَّوْرَة التخيُّلية والعمل على إذكائها»[1].

وهذا هو نفس ما قام به ابن خلدون قبل كتابة المقدمة وأثناءها حسب اعترافه فيها. فقد تشبَّع بكتب التاريخ، وأكثر من نَخْلها وغربلتها وتتبَّعِ عيوبها ونقد نقائصها، وارتوى بخبرات جديدة في المنهج والمعارف، حتى تمّ له إبداع مقدمة نالت، إضافة إلى إعجابه هو، ما لم ينله كتاب تاريخي عربي آخر من الإعجاب والثناء والتنويه والبحث من المؤرخين وعلماء الاجتماع والدارسين. وفي هذا دلالة على أن النص الخلدوني في المقدمة هو نص جمعي من نوع المتعالي النصي المعروف عند النقاد بمصطلح التناص، وهو ذلك «الحضور النصي (لنص ما) في نص آخر أو نصوص أخرى سابقة، قديمة أو حديثة، عامة لمؤلفين آخرين أو خاصة للمؤلف نفسه. وتكمن

(1) مشكلة الفن، زكريا إبراهيم، م. س: 188.

أهمية هذا التناص ووظيفته في إبراز مدى استقلالية النص وإبداعيته، أو تبعيَّته لغيره من النصوص»[1].

ولكن ما هو هذا العلم المبتكر والمسمّى بعلم العمران البشري؟

في الإجابة نلاحظ أولاً أن مصطلح العمران يتردّد في عدة أمثلة من مشروع ابن خلدون مع مصطلحات أخرى كالتمدّن والاجتماع البشري والتعاون وغيرها، نذكر منها الأمثلة التالية التي نستشفُّ منها، ولا شك، تعريفه لعلم العمران المستحدَث:

ـ قال في ثنايا ما تميّز به الإنسان عن سائر الحيوانات من خصائص: «ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حِلَّةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش» (الم: 74/1).

ـ وقال في عنوان الفصل الأول من الباب الأول: «في العمران البشري على الجملة وفيه مقدّمات: الأولى: في أن الاجتماع للإنسان ضروري». ثم قال مفتتحاً إياه: «ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو (المدينة) في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. . . إلخ» (الم: 77/1):

ـ وقال: «فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم. وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم» (الم: 78/1).

نتبيّن بناءً على هذه النماذج من التعريفات المستقاة من الفصل الأول من المقدمة أن علم العمران عند ابن خلدون هو أقرب ما يكون إلى علم الاجتماع كما سيصطلح عليه العلماء بعده في العصر الحديث. وهذا ما عبّر عنه العالم الاجتماعي علي عبدالواحد وافي حينما اعتبر أن ابن خلدون هو «المنشىء الأول لعلم الاجتماع». ودليله على ذلك أن ابن خلدون يعالج فيه

---

(1) الخطاب الروائي في البحر ينشر ألواحه، محمد الهادي المطوي، تونس 2003: 13.

«ما نسميه الآن الظاهرات الاجتماعية»، أو ما يسمِّيه هو نفسه، أي ابن خلدون «واقعات العمران البشري»، أو «أحوال الاجتماع الإنساني»[1].

وإلى هذا الاستنتاج أيضاً ذهب محمد الطالبي لما قال: إن علم العمران هو ما نسمِّيه اليوم بالعلوم الاقتصادية الاجتماعية[2].

ويؤكد غيرُ هذيْن من الدارسين ريادة ابن خلدون في المباحث الإنسانية والاجتماعية الحديثة خلافاً لمن قلَّلَ من شأن هذه الريادة من خلال محاسبته محاسبة عسيرة بمقياس علمي حديث تجاهل فيه الفرق بين نشأة العلم وتأسيسه، وبلوغه مراحل متطورة بعد قرون من التأسيس والاستفادة من مناهج علمية ونظريات حديثة متقدّمة.

هذا، والعمران عند ابن خلدون عمرانان: منه «ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحِلَل المنتجَعة للقفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون حضرياً، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها...» (الم: 74/1).

وأما موضوع علم العمران فهو الاجتماع الإنساني، والاجتماع عند ابن خلدون له أركانه و شروطه منها الوازع. وذلك ما عبّر عنه في قوله: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم فلا بدّ من وازع يدفع بعضَهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العُدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم» (الم: 78/1 ـ 79).

والوازع عند ابن خلدون، كما نتبينه من المقدمة، وازعان:

---

(1) عبدالرحمٰن بن خلدون، علي عبدالواحد وافي: 205 ـ 206، 139.

(2) منهجية ابن خلدون التاريخية، الطالبي، الحياة الثقافية، عدد 9، سنة 1980: 11.

الأول: الأحكام الشرعية، وهي «غير مُفسدة، لأن الوازع فيها ذاتيّ» (الم: 172/1).

والثاني: العصبيّة أو الملك أو الأحكام السلطانية والتعليمية. وهذه «مُفسِدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبيٌّ» (الم: 172/1).

ويزيدنا تفصيلاً لهذين النوعين من الوازع فيرى في «فصل في أن العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره» أن سياسة الوازع أو حكمه «تارة يكون مستنِداً إلى شرع منزَّل من عند الله يوجب انقيادَهم إليه إيمانُهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مُبلِّغُه؛ وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فـ(السياسة) الأولى: يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة. والثانية: إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط» (الم: 368/1).

كما نتبيّن أن علم العمران إنما يهتمّ بوضع المجتمع البشري في علاقاته بالدولة ومؤسّساتها، ودور العصبيّة بأنواعها في نشوئها وذبولها، والحركة العلمية ونشاطها، . . . إلخ.

وفي المسائل الفرعية نستنتج أن الغرض من العمران هو التعاون على المعاش حسب ما أكّده في قوله: «فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. . .» (الم: 165/1).

والتعاون على المعاش، أو الاقتصاد تجَوُّزاً بتعبيرنا المعاصر، يقتضي العملَ باعتباره عنصراً من عناصر الإنتاج. ولابن خلدون عديدُ الأقوال في هذا العنصر الأساسي من عناصر العمران البشري وأركانه. وسنعود إليه وإلى غيره من العناصر والنظريات الاقتصادية في فصل المعاش وعلم الاقتصاد.

ومن مسائل النظرية العمرانية الخلدونية تلك الإشارات العديدة الواردة في المقدمة عن الحضارة العربية الإسلامية وأسباب تراجعها وهرمها

وانحلالها مثلما ذكر ذلك على الأقل في الفصول الثاني والثالث والرابع من الكتاب الأول للمقدمة.

في تلك الإشارات ذكر آراءه في مسألة أطوار الأعمار التي تمرّ بها الدول من بداوة وحضارة وهرم وانهيار. وفيها رأى «أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص». وفي بيان ذلك قال: «اعلم أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال: لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحُّشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَوْرةُ العصبية محفوظة فيهم، فحدُّهم مرهَف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحوَّل حالهم بالملك والرفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزٍّ الاستطاعة إلى ذلٍّ الاستكانة، فتنكسر سَوْرة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع... وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأنْ لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية بما هم فيه من ملَكة القهر، ويبلغ الترفُ فيهم غايتَه بما تفنَّقُوه[1] من النَّعيم وغضارة العيش، فيصيرون عِيَالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقُط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة... فهذه كما تراه ثلاثةُ أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلّفها، ولذلك كان انقراض الدولة في الجيل الرابع... وهذه الأجيال الثلاثة أعمارُها مائة وعشرون سنة... إلخ» (الم: 221/1).

من هذا التحليل نتبيّن أن ابن خلدون يُعلي، في دورة الحضارة، من طور البداوة، فيراها من أسباب قوة الدولة لأن البداوة سِمَتها العصبية، والعصبية عنده مُكوِّنٌ أساسيّ من مكوّنات الدولة، يقول: «اعلم أن الدول في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك كما قدّمناه، لأنه لا بدّ لها من

---

(1) تفنَّق: تنعّم في عيشه، تأنّق.

العصبية التي بها يتمّ أمرُها ويحصل استيلاؤها. والبداوة هي شعار العصبية في الدولة. . .» (الم: 352/1).

لكنه من جهة اخرى، وبعد مرحلة العصبية والتأسيس، يُهوِّن من شأن البداوة فيعدّها مسؤولة عن الخراب العمراني. ويتجلّى ذلك في الفقرات الأربع التالية تمثيلاً:

في الأولى: ذكر أن من طبيعة العرب، أي الأعراب أو البدو، انتهاب ما في أيدي الناس؛ ثم يختم الفقرة بقوله: «وخرِبَ العمران».

وفي الثانية: ذكر أنهم يُتلِفون، على أهل الأعمال من الصنائع والحرف، أعمالَهم؛ ثم يختمها بقوله: «وفسد العمران».

وفي الثالثة: ذكر أنهم ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد؛ ثم يقول مختتماً: «فتبقى الرعايا في مِلْكتهم كأنها فوضى دون حكم، والفوضى مُهلِكة للبشر مُفسِدة للعمران».

وفي الرابعة: ذكر أنهم متنافسون في الرياسة؛ ثم يختمها بقوله: «فيفسد العمران وينتقض» (الم: 198/1).

وهكذا نستفيد أن من نتائج البداوة الحالات التالية: الخراب، فالفساد، فالفوضى، فالانتقاض. ونحن نجد إلى اليوم في تونس من الأمثال ما يعبّر عن هذه الروح البدويّة وآثارها البالغة الشأو في التخريب والتدمير لا شك في أنها من مخلّفات هذه الفترة من التاريخ البدوي الهلالي. منها ذلك المثل الشعبي الذي يقول: «إذا عُرِبَت خرِبَتْ». ففي هذا المثل إشارة واضحة إلى ما بين البداوة والأعراب من علاقة أهم سماتها: التخريب والتدمير.

وتبعاً لهذه الآراء في البداوة جاءت أحكام ابن خلدون وآراؤه في الحضارة تتراوح بين الإشادة والإدانة، والتمجيد والتهوين؛ كما نلمس في سياقاته التاريخية الانتصار للعيش في البادية على العيش في الحواضر والمدن، لأن طور البداوة هو طور قوة الدولة في بدايتها من جهة، بينما

الحضارة هي من أطوار ضعفها وانهيارها، أو هرمها في آخرها من جهة أخرى. وقد أدّى به هذا المآل من الضعف والانهيار إلى أن ينعى الحضارة والعيشَ في المدينة، ويفضّل عليها البادية تماماً مثل الأدباء الرومنسيين في تفضيلهم الغاب على المدينة، والريف على الحضارة، فيقول: «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير. فقد تبيّن أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. والله يحب المتّقين» (الم: 168/1). وفي هذا القول إحالة إلى الذاتية ذات الدور الفاعل في نشأة الحداثة كما رأينا، وأيضاً في ظهور الرومنسية التي نشأت أولاً في أوروبا بداية من نهاية القرن الثامن عشر كما نعلم، وإن كنا لا نعدم جذوراً رومنسية في الأدب العربي منذ القديم، لكنها جذور خافتة باهتة لافتقارها إلى أسبابها الفاعلة وخصائصها الوهّاجة التي عرفت في الأدب الغربي الأوروبي خلال الفترة المذكورة.

ولا شك في أن الحكم بفساد الحضارة مطلقاً فيه مجانبة للصواب، إذا لم نفهم أن الفساد ليس من جوهر الحضارة، وإنما هو من فعل تدخّل الإنسان، وسوء استعمالِه وسائلَها[1].

وبوصوله إلى المرحلة الثالثة، أي مرحلة الانهيار والهرم، يبحث في الأسباب التي تُفضي بالدُّول والحضارات إلى التراجع والانقراض، فيجد منها: ضعف العصبية (الم: 61/1)، ونبذ الدين (الم: 201/1)، وتوزّع ممالك الدولة واقتسامها (204/1، 354/1)، والفوضى المهلكة للبشر المفسدة

(1) تحدث عديد الباحثين عن موقف ابن خلدون من الحضارة والحكم عليها بالفساد. منهم حسين مؤنس في كتابه الحضارة، ، سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، يناير 1978: 154 ـ 159؛ ومحمد عابد الجابري في كتابه فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، الفصل الخامس عشر الدولة وتطورها: الحضارة المفسدة للعمران: 233 ـ 241؛ حيث ذكر أن عبارة ابن خلدون المشهورة بفساد الحضارة تحمل معنًى خاصاً ذا وجهين؛ أولاً: إن العمران المقصود بالفساد هنا ليس أي عمران، بل هو من حيث فساد المادة عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة (ص240)؛ ثانياً: وأما الفساد من حيث فساد صورة العمران الذي أقامته تلك العصبية فهو يعود إلى الترف (ص 241).

للعمران (الم: 198/1)، والانفراد بالمجد أو الاستبداد (الم: 218/1)، والعدوان على أموال الناس، والظلم (الم: 348/1)، وسيطرة الحجَّاب (الم: 352/1 ـ 354)، والانهماك في الشهوات (الم: 451/2)، وضعف وسائل الدفاع الحربية وافتقادها مثل الأساطيل (الم: 314/1)، والتّرف والحضارة (218/1)، لأن الترف في منظوره كاسرٌ من سَوْرة العصبية؛ وبالنتيجة يكون من عوائق الملك (الم: 187/1)، ثم لأن «غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايتَه انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعيّة للحيوانات» (451/2). . . إلخ.

ولكل هذه الأسباب يبدو ابن خلدون كأنه يسيء الظن بالحضارة، ويتشاءم من العيش في ظلالها، إلى حدٍّ يتراءى كأنه يدعو البشر إلى تجنّبها والبقاء في طور البداوة، أو على الأقل تجنّب الإفراط والانغماس في مظاهرها حتى لا تؤدّي إلى ضعف العصبية وانهيار الدولة والمجتمع؛ ولكنّه في الحقيقة إنما كان يدعو الإنسان إلى ضرورة تلافي عوامل السقوط الحضاري ونفي أسبابه. إنه التحذير من السقوط قبل حدوثه، واستباق الكارثة قبل وقوعها. وفي هذا لفت حداثي خفيّ، وحثٌّ على استمرارية التقدّم وتواصل الإبداع الحضاري في كلّ العصور والأزمان.

ويؤكد الحبيب الجنحاني أن موقف ابن خلدون تجاه الحضارة ليس من باب سوء الظن، أو«معاداة الحضارة والتحضر لمَّا علّل ضعف العصبية القبَلية وفشلَها في الوصول إلى السلطة أو المحافظة عليها بسبب انتقال البدو إلى السكنى في الأمصار وعدولهم إلى الدّعة والترف الذي في الحضر. فهو ليس ضدّ حياة الترف والتحضّر وقد تفيَّأ ظلالها طول حياته، ولكن معرفته الدقيقة بدور العصبية القبلية في تأسيس الدول، وبخاصة في بلاد المغرب في العصر الوسيط، جعلتْه يبرز دور حياة الدَّعة والترف في ضعف العصبية القبلية، وبالتالي فقدان السلطة»[1].

---

(1) مظاهر التجديد في الفكر الخلدوني، الحبيب الجنحاني، دراسات أندلسية، عدد 35، سنة 2006: 23.

ويتفرّع من القول بأن الدول لها أعمارٌ القولُ بأن حركة التاريخ تقوم على التغيّر الحضاري. وللمفكرين وجهات نظر عديدة في هذا التغير نجمل أهمها في ما يلي:

1 ـ **حركة التقدم والصعود**: وهي الحركة التي وردت عن الأديان واليونانيين والرومان والفلاسفة مثل: أوغست كونت وسبنسر وهيغل وماركس وداروِن وغيرهم.

2 ـ **الحركة الدائرية**: وقال بها أفلاطون وأشبنغلر وآخرون.

3 ـ **الحركة الحلزونية**: وقال بها أنغلز وتوينبي وجيوفاني باتيستا فيكو. وفي تعليل هذا الأخير لهذه الحركة رأى أن حركة التاريخ هي حركة مركّبة تقوم على الدوران والتقدّم معاً. فهي أشبه بالشكل الحلزوني. وللتوضيح رأى أن دخول الإنسان حركة الحضارة يمرّ بثلاث مراحل هي التالية: مرحلة عصر الآلهة، ومرحلة عصر الأبطال، ومرحلة عصر الرجال. «وبهذا يكون فيكو قد رسم مساراً لتطوّر جميع الأمم وتوجّهه العام إلى الأمام، ويسير على شكل حلزوني مما يجمع بين الدائرة والخطّ المستقيم باعتبار أن التراجع فيه لا يعود إلى نقطة البداية»(1).

4 ـ **حركة التراجع والانحدار**: وهي الحركة التي قال بها الشاعر الإغريقي هزيود (القرن الثامن قبل الميلاد). فقد «قسم التاريخ عصوراً متدنِّية: العصر الذهبي، فالفضي، فالبرونزي، فالبطولي، فالحديدي، تنحطّ فيه الحضارة تدريجاً، وتتقهقر من كمالها الأول إلى خرابها المحتّم»(2).

ولابن خلدون صورة في بيان التراجع الحضاري، أو النكوص، من خلال ما حدث لبعض الجماعات العربية الذين اضطُرّوا إلى العودة إلى قفارهم جاء فيها قوله من «فصل في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة

---

(1) تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، أحمد محمود بدر، عالم الفكر، عدد 4، مج29، أبريل ـ يونيو 2001: 25.

(2) في معركة الحضارة، قسطنطين زريق، دار العلم الملايين، بيروت 1964: 155.

الملك»: «ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم، وجهلوا شأن عصبيَّتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الانقياد وإعطاء النَّصَفة، فتوحَّشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة وانمَحى رسمُها انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليه العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته؛ بل قد يجهل الكثير منهم أنهم قد كان لهم ملك في القديم. وما كان في القديم لأحد من الأمم في الخليقة ما كان لأجيالهم من الملك، ودُوَل عاد وثمود والعمالقة وحِمْير والتبابعة شاهدة بذلك. ثم دولة مُضر في الإسلام وبني أمية وبني العباس. لكن بَعُدَ عهدُهم بالسياسة لما نسوا الدين، فرجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غَلَب على الدول المستضعَفة كما في المغرب لهذا العهد، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريبَ ما يستولون عليه من العمران كما قدّمناه. والله خير الوارثين» (الم: 201/1)[1] .

ومن القائلين أيضاً بهذه الحركة النُّكُوصية نذكر المفكرين والأدباء الرومنسيين مثل: جان جاك روسو الفرنسي وغوته الألماني وغيرهم ممّن عبّروا عن تشاؤمهم بالمدنية والحضارة، وحنينِهم إلى الحياة في الغاب أو الطبيعة، ويأسهم من إصلاح الإنسان والتقدّم والسعادة؛ وقد ذهب الأمر ببعض أصحاب هذه الحركة النّكوصية ليس إلى القول بتراجع الحضارة فقط، بل إلى توقّع خراب العالم ونهايته حسب إشارات وإرهاصات فلكية في ما يزعمون، وسعادتِهم بالموت المنقذ من شرور المدنية وشقائها.

أما ابن خلدون فقد تبنّى من كل هذه الحركات التاريخية الحركة

---

(1) انظر عن حركة التغيرات الحضارية المراجع التالية: الحضارة، حسين مؤنس: 266، و في معركة الحضارة، قسطنطين زريق، م. س: 145 ـ 172؛ ومفهوم التاريخ، عبدالله العروي، الجزء الأول: الألفاظ والمفاهيم، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1992: 177/1 ـ 178؛ ودراسة تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، أحمد محمود بدر، عالم الفكر، م. س.

الدائرية، لكنه أضاف إليها قبل جيوفاني فيكو الحركة الحلزونية. وبها «اتُّهِم ابن خلدون فعلاً بأنه يفسِّر التاريخ تفسيراً حلزونياً غير منتبه إلى استقامة الخطّ البياني للتطور التاريخي». وهذه هي «نقطة الضعف المحيِّرة في الرؤية الخلدونية» حسب تعبير الحبيب الجنحاني، وذلك خلافاً لمن يراها تصاعدية مستقيمة كما أثبتت ذلك «النظرة العلمية الصحيحة لحركة التاريخ البشري»[1].

غير أن الاعتراض على حركة التاريخ الدائرية ـ الحلزونية، والقول بأنها لا تمثّل التقدّم الخطّي والصعود المتواصل لا يراه أنصار حركة ما بعد الحداثة حسب ما نستنتج من آرائهم ومفهومهم للزمن. «فإن حركة ما بعد الحداثة لها مفهومها عن الزمن، ويرفض أصحاب (هذه) الحركة أيّ فهم تعاقبي أو خطّي للزمن. وهذا الفهم للزمن يعتبرونه قمعيًا للزمن، لأنه يقيس ويضبط كلّ أنشطة الإنسان. وهم يقدّمون مفهوماً آخر للزمن يتّسم بعدم الاتصال والفوضوية. ورفضُ هذا الرأي ليس سهلاً، لأن مفهوم الزمن الذي تدعو له حركة ما بعد الحداثة قريب مما توصّل له العلم الحديث. . . يقول مثلاً عالم الطبيعة الشهير ستيفن هوكنج في كتابه «تاريخ موجز للزمن»: إن الزمن الخيالي هو حقًا الزمن الحقيقي، وما ندعوه الزمن الحقيقي ليس سوى صورة من صنع خيالنا. هذا موضوع معقّد ولن نستطيع الإفاضة فيه. . .»[2]. وسنعود إلى هذه المسألة عند البحث في مسألة ابن خلدون والحتمية تالياً.

والواضح أن مثل هذا الاعتراض يشير إلى أن النظريات التاريخية، وما ننسبه منها إلى العلمية، لا قطع فيها ولا ثبات، لأن جميعها يخضع للتطور المستمرّ بتأثير التقدّم وتنامي الكشوف العلمية. وهو ما يعني ضرورة اجتناب الجزم إلى أن يصحّ لدينا ما يمكن اعتباره من اليقين الباتّ؛ وهذا لا يتأتّى إلا عند توقّف الفكر البشري عن البحث والاكتشاف، والإبداع والإنتاج.

---

(1) الحبيب الجنحاني، ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي، الحياة الثقافية عدد 173، ماي 2006: 23، 24.

(2) الحداثة وما بعد الحداثة، السيد يس، الحداثة (دفاتر فلسفية، 6): 122.

ومن المسائل التي بحثها ابن خلدون في الظاهرة العمرانية قوله بقانون **التطور الاجتماعي** الذي استمدّه من معاينة كائنات الطبيعة. فقد لاحظ أن هذه الكائنات تنمو وتتطور في مجال أعمار محدودة من الصغر إلى الكبر؛ ومن الطفولة إلى النضج والشباب، ومن الكهولة إلى الهرم. وإلى هذا المعنى رمى ابن خلدون بقوله: «إن العمران كلّه من بداوة وحضارة، ومُلك وسوقة، له عمر محسوس؛ كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكوِّنات عمراً محسوساً» (الم: 448/2). وقد أشار عبدالعزيز عزّت إلى هذا المعنى محلِّلاً ومدعِّماً بقوله: «فابن خلدون ينتقل من فكرة القانون إلى فكرة الحياة وتطوّرها في نظام دقيق. وهنا تأخذ نظريته شكلاً حيويًا بيولوجياً يقارن فيه المجتمع وحياته بالجسم الحيّ وحياته، وفي هذا سبق «أوغيست كونت» من ناحية فكرة تطور الحياة الاجتماعية، وهربرت سبنسر في فكرة بناء التطور الاجتماعي على الناحية الحيوية البيولوجية»[1].

وقد حدّد ابن خلدون قانون التطوّر الذي يتبنّى وتأثيرَه في أحوال العالم، ومجالاته في الأشخاص والحاجات والمكاسب والأرزاق، والدول، وغيرها، فقال: «ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذّهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دويٌّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوالَ العالم والأمم، وعوائدَهم، ونِحَلَهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر. إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى قَدۡ خَلَتۡ فِى عِبَادِهِۦ﴾[2]» (الم: 59/1).

---

(1) تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة، عبدالعزيز عزت، مداخلة ضمن كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة بين 2 ـ 6 يناير 1962»: 41 ـ 42.

(2) سورة غافر، الآية: 85.

وهذه النظرية التي ترجع في أساسها إلى التراث الفلسفي الإسلامي عند أمثال مسكويه وابن طفيل وابن صاعد الأندلسي، وقبلهم إلى التراث الفلسفي اليوناني عند أفلاطون وأرسطو خاصة في تطور الشعوب والمجتمعات ومظاهرها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمعرفية، هي في بعض جوانبها من نظريات تحديث التاريخ. وما يعبّر عن هذا هو قولة ابن خلدون التي ذكرناها من قبل في فقرة «الوعي بالحداثة» من الباب الثالث الذي خصصناه لبحث «بواعث الحداثة عند ابن خلدون»، وهي: «وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما تبدَّل الخلق من أصله، وتحوَّل العالم بأسره وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنَفة، وعالم مُحْدَث» (الم: 63/1). وقد سبق أن أشرنا إلى تعليق ناصيف نصار على هذه القولة بأن ابن خلدون يؤسِّس بها لمفهوم حقيقي لفكرة الحداثة من حيث إنها دلالة على تغيُّر التاريخ[1]. فهل يمكن القول من مفهوم التطور الذي لمّح إليه ابن خلدون بالنشأة المستأنَفة أنه ـ حسب تصوُّر علم النفس ـ عبارة عن ولادة حضارية جديدة، وخلق جديد مستأنَف؟!

هذا، وللتطور أسباب وقوانين. منها ـ كما حدّدها ابن خلدون ـ: ما يعود إلى طباع الإنسان في تغيّرها وتبدّلها من طبع إلى طبع وهو ما يشير إلى قابليّة طبع الإنسان إلى التحديث والحداثة ما دمنا نعتبر التبدّل أساساً من أسسها كما ذكرناه أعلاه. يقول ابن خلدون: «إن العوائد تقلِب طباعَ الإنسان إلى مألوفها، فهو ابنُ عوائده لا ابن نسبه» (الم: 463/2).

ومنها ما يعود إلى تغيير قسمٍ من الأحوال والعادات الذي يصاحب تغيّر الحكّام، وتقليد الناس لهم عملاً بتلك القولة الشهيرة: «الناس على دين ملوكهم». وقد وضّح ذلك لمّا اعتبر أن المحاكاة والقياس طبيعة وجبِلّة في الإنسان. يقول: «والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: «الناس على دين

---

(1) ابن خلدون في منظور الحداثة، ناصيف نصار، كتاب ابن خلدون ومنابع الحداثة، بيت الحكمة، تونس ـ قرطاج 2008: 890/2.

الملك». وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن ينزعوا إلى عوائد من قبلهم، ويأخذوا الكثير منها، ولا يُغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشدّ مخالفة. ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تُخْرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعُوج به عن مرامه؛ فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عَرف ويقيسها بما شَهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة الغلط. . .» (الم: 59/1 ـ 60).

من الواضح أن هذه النظرية التي ذهب إليها ابن خلدون تُشَاهَد في كل عصر من خلال ما يسنُّه الحكام والمسؤولون في شتّى القطاعات من قرارات يُقصد بها الإصلاح بالنسبة إلى من سبقهم. وهذا هو ما يكسب المجتمع التنمية والتطور واكتساب عادات جديدة والتبدّل من حال إلى حال[1].

وبهذا المعنى يكون التطوّر في منظور ابن خلدون تطوراً حركياً متجدّداً ومتواصلاً، أي يكون تطوراً بتأثير فواعل التحديث والتقدّم إذا كان متّجهاً إلى الأمام، وبتأثير فواعل التأخّر والتدهور إذا كان تراجعاً إلى الوراء[2].

ومما أخذ به ابن خلدون من عوامل التطوّر ما سيتماهى ـ حسب بعض الباحثين ـ والأسلوب الجدلي الهيغلي في ما يلي:

---

(1) راجع في هذه المسألة بالذات ما علق به علي عبدالواحد وافي على باعث التطور عند ابن خلدون في كتابه: عبدالرحمٰن بن خلدون: 216 ـ 217.

(2) نظرية التطور عند ابن خلدون، عبدالله شريط، الحياة الثقافية، س5، عدد 9، ماي ـ جوان 1980: 41.

1 ـ التأثير المتبادل للعناصر الموجودة في العالم: كما في التبادل الحاصل في المجتمع البدوي بين عناصر البيئة الصحراوية، ونظام القبيلة، والإبل، والاستقرار والارتحال، والشجاعة، والعصبية. . . إلخ. وكلها عناصر تُتَبَادَل في حياة البدوي نظراً إلى ارتباطها ببعضها بعضاً.

2 ـ صراع الأضداد: وهو صراع بين الشيء ونقيضه. ولابن خلدون أمثلة عديدة؛ منها: أن العصبية في القبيلة تؤدّي إلى الملك، وهو نقيضها، إذا توسع شيخها في سلطاته وجعل من الشيوخ الآخرين المساوين له تابعين مما ينشأ عنه ضدان هما: مِلك سيِّد يأمر وينهى، وأتباع يَطيعون ويُنفذون، وعندئذ يحدث الصراع بين طرفين متضادين كانا متساويين قبل نشوء المَلَكية.

وهكذا يستفاد ممّا سبق أن للتطوّر في منظور ابن خلدون طورين يمرّ بهما المجتمع، هما:

ـ **الأول:** طور البداوة والعصبية، وفيه يعيش المجتمع البداوة. وتكون العصبية، هي الرابطة السائدة بين أفراد المجتمع، إضافة إلى عوامل أخرى ثانوية مثل: الدين «لأن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة» (الم: 199/1). وقد مر بنا البحث في البداوة في ما سبق.

ـ **الثاني:** طور الملك والحضارة، والمُلْك هو ما يُملك ويُتصرّف فيه. ومنه المَلَكة وهي، من حيث علاقة السلطان بالرعية، كونه يملكهم؛ وصفتها «حسن الملكة» (الم: 241/1)، أي: حسن المعاملة. ويعود حسن الملكة والمعاملة إلى عدة أشياء منها: الرفق بالناس، والنعمة عليهم، والمدافعة عنهم (الم: 241/1 ـ 242)، وإكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء (191/1 ـ 192)، واصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع (الم: 227/1 فصل في أطوار الدولة؛ و 236 ـ 238 فصل في أحوال الموالي والمصطنعين في الدول). . . إلخ.

وينشأ طور المُلْك عندما تقوى العصبية في طور البداوة، وتُسيطر على غيرها من العصبيّات. وعندئذ تتعاقب، كما سبق، على الدولة أربعة أطوار

أي أربعة أجيال، يستغرق زمانُها مائة وعشرين سنة، وهو عمر الدولة تتدرّج فيه من خلُق البداوة وخشونتها إلى الدعة والاكتفاء الذاتي، أي إلى الحضارة. وفي الطور الأخير يسود الدولة انحلال العصبية والترف والتبذير واستهلاك كل الموارد على حساب نفقات الجيش[1].

ومن مظاهر حداثة رؤية ابن خلدون العمرانية أيضاً اشتمالها، في منظور بعض الدارسين، على جذور من **المادية التاريخية.** وقد درسها كثيرون من هذه الوجهة منذ أشار «إيف لاكوست» إلى واقعية ابن خلدون وفهمه المادي الجدلي للتاريخ، وأسبقيته على ماركس في هذا التوجّه.

ومن الأدلة على ماديته التاريخية قولُه بالتعاون في الإنتاج، وقد تردّد هذا المصطلح كثيراً في المقدمة؛ وقولُه بأولوية الجانب المادي على الجانب الروحي مثلما ذكر في قوله عن منهجه في تأليف المقدمة: «وقد قدّمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما يتبيّن لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلّم العلم كمالي أو حاجي؛ والطبيعة أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران، كما يتبيّن لك بعد» (الم: 74/1 ـ 75)؛ وقوله في أن اختلاف طرق الإنتاج في المعاش (أو الاقتصاد) له أثر في اختلاف أحوال الأجيال حسب ما أورد: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (الم: 165/1).

وبناءً على ما سبق قال الدارسون بريادة ابن خلدون في المادية التاريخية؛ نذكر منهم الطيّب تيزيني في قوله: «لقد بحث ابن خلدون في القرن الرابع عشر المشكلة الجوهرية في علم التاريخ والمجتمع، وهي الدوافع الأساسية المحرّكة للتطور الاجتماعي والتاريخي، واستطاع التوصل فعلاً إلى بعد جديد كلّ الجدة في هذا المجال: فأسلوب الإنتاج المادي هو

---

(1) تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، أحمد محمود بدر، عالم الفكر، أبريل ـ يونيو 2008: 15، و 13.

الذي يحدِّد السمة الجوهرية لتطور أي مجتمع إنساني. وبالطبع إن هذه الرؤية لا تهمل الجوانب الأخرى من المجتمع، التي يمكن أن تمارِس دوراً محرّكاً معيناً. . .»[1]؛ وكذلك في قوله: «لقد رأى ابن خلدون في «أسلوب المعاش الإنساني»، أو «أسلوب الإنتاج المادي» الحلقة الرئيسية في حركة التاريخ والمجتمع. والفارابي ساهم في ذلك ولا شك. ومساهمته ومساهمة آخرين مثل ابن رشد، على الرغم من أنها كانت كما رأينا محدودة بنطاق وإمكانية معينة، كانت ذات أثر واضح. كذلك تأثر ابن خلدون في ذلك بأرسطو من خلال كتابه في «السياسة» الذي ترجم إلى العربية ولُخِّص من قبل ابن رشد. إن مفهوم القانون الاجتماعي والتاريخي أخذ يعلن نفسه في «مقدمة» ابن خلدون. وهذا القانون يعكس القانونية الداخلية للمجتمع نفسه، وهو إذ توصل إلى مفهوم «القانون»، فقد استطاع كشف «الحتمية التاريخية». فالتاريخ لا يخطو على أساس أهواء إنسانية ذاتية لأمراء أو لقوى ماورائية مفارقة، بل حسب ضرورة موضوعية»[2].

ويبيّن تيزيني أن هذه الآراء الخلدونية التي أعطت الجانب الاقتصادي أهمية نظرية وعملية كبرى، وتابعه عليها بعده تلميذه المقريزي في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة»، قد أهملت طيلة العصور الإقطاعية البدائية التي مرت على المجتمع العربي الإسلامي الوسيط إلى أن ظهرت في أوروبا خلال القرن التاسع عشر ملامح المادية التاريخية مصطلحاً وفكراً؛ فتوالى الاهتمام بها ساطعاً كما تبديه رسالة بعث بها الروائي الروسي مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي ف. أ. أنوتشين بتاريخ 21 أيلول/سبتمبر 1912. وفيها ورد قوله مُكْبِراً اكتشاف ابن خلدون المادي التاريخي: «إنك تنبؤنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير. واهتم به صديق

(1) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني، ط5، دمشق 1971: 393 ـ 394.

(2) نفسه: 395.

الطرفين (يقصد لينين) اهتماماً خاصاً. . .». وفي هذا الصدد كتب أنوتشين: «اهتم فلاديمير إيلتش (لينين) اهتماماً شديداً بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون «المقدمة» الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية. وكان لينين يتساءل: تُرى أليس في الشرق آخرون أيضاً من أمثال هذا الفيلسوف»[1].

وذهب إيف لاكوست، ثم محمد الطالبي أيضاً، إلى أن ما يجمع بين ابن خلدون وماركس في مفهوم المادية الجدلية مفهوم العصبية عند الأول، ومفهوم الطبقة عند الثاني[2]. وبيان ذلك يوضحه ما ورد عند ابن خلدون من اعتباره أن المجتمع ينقسم إلى طبقات أو إلى ما سمّاه: عصبيات. يقول: «ثم إن الجاه متوزِّع في الناس ومترتِّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلوّ إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة. حكمة الله في خلقه بما ينتظم معاشهم، وتتيَّسر مصالحهم، ويتم بقاؤهم. . . إلخ» (الم: 470/2).

والطبقات عند ابن خلدون ثلاث:

1 ـ طبقات العمران البدوي ويشمل أهل البادية مترحِّلين كانوا أو مستقرين، مزارعين أو رعاة.

2 ـ طبقات العمران الحضري: وهم الصناع والتجار.

3 ـ طبقات السلطان والوزراء والولاة والموظفين وقادة الجيوش[3].

---

(1) نفسه: 396. وانظر أيضاً للكاتب نفسه: ابن خلدون وموقعه من مشروع تنويري جديد، الحياة الثقافية، 173، ماي 2006: 16.

(2) عن دراسة ابن خلدون في عين الاجتماع، محمد الخماسي، الحياة الثقافية، عدد 173، ماي 2006، ص 108، و115 (هـ 57). وانظر أيضاً:

Mohammed Talbi: Ibn Khaldun et l'histoire. Tunis. M.T.E. p 72.

(3) الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون بين الواقع والنظرية، سالم المكي: 169 ـ 170، عن عبدالمجيد مزيان في كتابه: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي.

ولا شك في أن هذه الطبقات، أو العصبيات، هي التي يتولّد عنها الصراع الطبقي، وهي التي أشار إليها كارل ماركس عندما اعتبر أن تاريخ المجتمعات إنما هو تاريخ الصراع بين الطبقات من إقطاعية، وبورجوازية، وكادحة بروليتارية، وغيرها. وكان تحدث عنها ابن خلدون بما يشبهها في قوله: «ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران، من مدينة أو إقليم، لها قدرة على من دونها من الطباق. وكل واحد من الطبقة السفلى يستمدّ هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً في من تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتّسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متّسعاً كان الكسب الناشىء عنه كذلك، وإن كان ضيّقاً وقليلاً فمثله» (الم: 471/2).

ولكن هناك من أنكر هذا التفسير المادي للتاريخ عند ابن خلدون. منهم: ناصيف نصار في قوله: «وفي الحقيقة لا تترك أوجه الشبه بين فكرة ابن خلدون وفكرة ماركس مبرّراً للاعتراض على المقارنة بينهما. ولكن لا يجوز الاعتماد على أوجه الشبه المذكورة والذهاب إلى أن ابن خلدون رائدٌ للمادية التاريخية؛ إذ إن ما يعنيه ابن خلدون لا يتطابق جوهرياً مع ما يعنيه ماركس، والعلاقة بين نمط إنتاج الحياة المادية ومظاهر الحياة الاجتماعية ليست هي نفسَها عند المفكِّرَيْن: فكرة ماركس أدقّ، بينما فكرة ابن خلدون أوسع»[1].

ومن المنكرين أيضاً محمد عابد الجابري، فقد رأى «أنه من الشّطط والتعسّف في التأويل القولُ بأن ابن خلدون كان من روّاد المادية التاريخية. والحق أنه لا تحليلات ابن خلدون، ولا ظروف عصره الاجتماعية منها والاقتصادية، ولا منطق التفكير السائد آنئذ، لا شيء من ذلك يسمح لنا بمثل هذا الاستنتاج. إن الصراع الاجتماعي أيام ابن خلدون، وخاصة في المجتمع الذي عاش فيه واتّخذه موضوعاً لدراسته، مجتمع المغرب العربي

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نصار، م. س: 223.

في القرن الرابع عشر الميلادي، لم يكن صراعاً طبقياً. إن الاقتصاد آنئذ لم يكن من القوة بحيث يطغى على العلاقات الاجتماعية ذات الطابع غير الاقتصادي. . . »[1].

ومن المسائل التي اعتمدها ابن خلدون في بحث القضايا الاجتماعية والتاريخية مسألة مبدإ **الحتمية** التي تتجلّى عنده مثلاً في أن عمر الدولة تتناوبه ثلاثة أجيال، وكذلك في قوله مشيراً إلى ضرورة وجود العصبية وحتميّتها في نشأة الملك: «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل. وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بدّ فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها؛ وفي الصحيح: ما بعث الله نبيًا إلا في مَنَعَة من قومه . .» (الم: 256/1).

لكن لم يفُتْه أن يُعلِّل تلك الحتميّة برؤية دينيّة حينما يعتبر أن كل ذلك مرهون بإرادة الله المتصرِّف في الموجودات، فيعود بنا إلى الحتمية القدرية الإسلامية التي تنطلق من أن كلّ شيء في المنظور الإسلامي هو من قضاء الله وقدره.

غير أن ناصيف نصار يُجادل في نسبة الحتمية إلى ابن خلدون فيقول: «وماركس يفكر في حتمية اقتصادية لا يفكر فيها ابن خلدون. يتحدّث ابن خلدون عن الاختلافات بين الأجيال في أحوالهم. والأجيال هي ما يعنيه حيث يقول: «إن أجيال البدو والحضر طبيعية»، أو حيث يقول: «إن جيل العرب في الخلقة طبيعي»[2].

أما عبدالله العروي فيرى أن حتمية ابن خلدون هي حتمية طبيعية

---

(1) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، محمد عابد الجابري، ط7، بيروت يناير 2001: 249.

(2) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، م. س: 223.

لانطلاقه من تفسير علم العمران تفسيرا طبيعيا ممّا ينتج عنه أن ابن خلدون لم يكن من الحتميِّين حسب عبارة محسن مهدي، وذلك لإسلامه السنِّي[1].

ولكن هذه الحتمية في نظرية الحداثة قد وقع تجاوزها مع ثورة ما أصبح يعرف بعدئذ بما بعد الحداثة. وهكذا وجدنا أنفسنا، مع التقدم المعرفي والعلمي، أمام انقلاب معرفي جديد. فقد «سقطت فكرة الحتمية سواء في العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو في التاريخ الإنساني. فليست هناك ـ كما أثبتت الأحداث ـ حتمية في التطور التاريخي من مرحلة إلى مرحلة؛ على العكس ـ كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة ـ التاريخ الإنساني مفتوح على احتمالات متعددة. ومن هنا رفض (لِيُوتار) فكرة «التقدم» الكلاسيكية التي كانت تتصوّر تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطِّيٍّ صاعد من الأدنى إلى الأعلى»[2].

وبناءً على ما تقدّم طرحُه فإنّ ابن خلدون قد مثَّل لحظة نوعيّة في تاريخ علم العمران عند العرب، لذلك عدَّه المؤرخون والدارسون مبتكِراً ومؤسِّساً لعلم الاجتماع بمعناه الاصطلاحي؛ لكنّ العلماء العرب لم يهتمُّوا بعده بهذا العلم، خلافاً للغربيِّين الذين استفادوا منه كثيراً، وطوَّروا به علومَهم. وبهذا الاكتشاف تصدّى العلماء لدرسه ضمن منظومة علمَي التاريخ والعمران أو الاجتماع.

على أن هناك من الدارسين العرب من دفع القول بأن علم العمران هو ذاته علم الاجتماع لاعتباره أن إطلاق الثاني على الأول والتماهي بينهما فيه انفعال كثير حسب ما ورد في قول مسعود ضاهر: «لكن القول بأن ابن خلدون مؤسس «علم العمران» الذي تولّد عنه لاحقاً علم الاجتماع يحمل الكثير من الانفعال العاطفي والبعد عن الموضوعية العلمية. فقد تأخرت ولادة علم الاجتماع حتى القرن التاسع عشر الذي تميز بتبدُّلات بنيوية كبيرة

---

(1) ثقافتنا في ضوء التاريخ، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1983: 66.

(2) الحداثة وما بعد الحداثة، السيد يس، عن كتاب الحداثة (دفاتر فلسفية، 6): 119.

نجمت عن انتشار مقولات فلسفة عصر الأنوار أو التنوير الأوروبي منذ القرن الثامن عشر، والثورة الصناعية، وما رافقها من تشكُّل المجتمعات الحديثة في الدول الأكثر تطوراً»[1].

ومهما كان في هذا الحكم من الصواب أو المبالغة أو الخطأ، فإن ابن خلدون، بما أتيح له من منزع أو وعي حداثي، عالج في مقدمته كثيراً من النظريات والمقولات المعرفية الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية التي تُعدُّ من جوهر علم الاجتماع وأسسه، بل إنّ العديد من تلك المقولات تُعدُّ في عصرنا الحاضر من جوهر علوم أخرى جديدة مثل: علم البيئة، وفن العمارة، وعلم الإناسة الثقافية، وعلم النفس التربوي، وعلم الإبلاغ والاتصال... إلخ. كما كان مشاركاً بارزاً في عدة فنون أخرى مثل: السيرة الذاتية، وفن الترسيل، ومؤسساً لفن المقالة العربية الذي سنخصّه ببحث مستقل في هذا الكتاب. وكل هذا نعتبره من حداثة ابن خلدون حسب ما سنبسطه، إن شاء الله تعالى، في المحاور القادمة.



(1) العمران البشري عند ابن خلدون، مسعود ضاهر، المجلة العربية للثقافة، العدد 49: 13.

الفصل الخامس
المعاش وعلم الاقتصاد

تمهيد: في بدايات علم الاقتصاد ومعنى المعاش:

قبل البحث عن مدى حضور علم الاقتصاد ومظاهره في مقدمة ابن خلدون نشير إلى أن هذا العلم هو حديث النشأة في أوروبا، إذ لم تظهر بداياته إلا مع ظهور الرأسمالية في القرن السادس عشر؛ فقد كان أوّل من بشّر به في هذا القرن هو أنطوان دي مونكريستيان (1575 ـ 1621) بكتابه «بحث في الاقتصاد السياسي» (1615)[1].

أما تأسيس الاقتصاد باعتباره علماً ذا قواعد وأصول ومنهج علمي متخصّص فلم يتمّ إلا أواخر القرن الثامن عشر، وخاصة في أوائل القرن التاسع عشر[2] حينما ظهر للاقتصادي الأسكتلندي آدم سميث (1723 ـ 1790) كتاب بعنوان «بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم»، ويُعرف اختصاراً باسم «ثروة الأمم».

---

(1) Antoine de Mont chrestien: اقتصادي ومسرحي فرنسي. هو أول من استعمل مصطلح اقتصاد سياسي. انظر عن حياته وآثاره:

Nouveau dictionnaire des auteurs de tous les temps et de tous les pays. Laffont - Bompiani. - Robert Laffont. Réimpression 2002: II /2218.

(2) راجع مدخل اقتصاد Economie في الموسوعة العالمية:

Encyclopaedia Universalis. T7/882 - 894.

في هذا الكتاب تمكن سميث من الإحاطة بالجوانب النظرية الاقتصادية من خلال النظريات الأساسية الأربع التالية؛ الأولى: نظرية الحرية الاقتصادية التي تدعو إلى اجتناب تدخّل الدولة، والثانية: نظرية تقسيم العمل باعتباره مصدر الإنتاجية والابتكار، والثالثة: نظرية الرَّيْع التي تتلّخص في أن مالك الأرض وغيرها من الموارد الطبيعية يحصل على دخل جاءه من هبات الطبيعة دون عمل للحصول عليه، والأخيرة: نظرية النفقات النسبية وترمي إلى تفسير التخصّص الاقتصادي بين الدول. وإلى جانب هذه النظريات الأربع التي كان لها الأثر العميق في الاقتصاديّين التالين بعده ذهب سميث إلى أن الهدف الرئيس من علم الاقتصاد هو الحصول على الثروة.

ثم ظهر كتاب «مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب» (1817) للاقتصادي الإنكليزي ديفيد ريكاردو (1772 ـ 1822)، وفيه تأثّر بنظرية القيمة التي قال بها آدم سميث المذكور أعلاه، واعتبر أن رأس المال هو صانع الحضارة وحافز التقدّم[1].

ولما كان رأس المال حسب هذا الاعتبار هو صانع الحضارة، رأى ماكس فيبير «أن إحدى العناصر الأساسية للروح الرأسمالية الحديثة، وليس لهاته فقط بل للحضارة الحديثة ذاتها، أن السلوك العقلاني القائم على فكرة الشغل... قد تولّد من روح الزهد المسيحي... إلخ»[2]. وبعبارة أوضح ذهب فيبير إلى أن «الأخلاق البروتستنتية التي انتشرت مع الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحثّ على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسمّيه بـ«الروح الرأسمالية» القائمة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاني... إلخ»[3].

---

(1) انظر في: الموسوعة الميسرة (1965): سميث (1016/1)، وريكاردو(911/1).

(2) الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، فيبير (مكتبة بلون، باريس، 1985)، ترجمة معهد الإنماء ببيروت: 142 ـ 147. عن كتالب الحداثة (دفاتر فلسفية، عدد 6): 24.

(3) عن كتاب العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990: 16.

والواضح أن ما يفيده هذا التعليل هو أن الرأسمالية مدينة في ظهورها للبروتستنتية من جهة، وأنها كانت وراء ظهور الحداثة من جهة أخرى. ولعل في هذا الاستنتاج الأخير مبالغة إذا لم نلاحظ فيه وجود عوامل أخرى كانت سبباً في نشوء الحداثة، مثل: عوامل الصراع بين مختلف القوى الاجتماعية والاقتصادية والمذاهب الفكرية، ودورها في التطوير والتغيير، ومن ثم في التحديث.

وقبل هذه المرحلة التأسيسية لعلم الاقتصاد كانت هناك نظرات اقتصادية عند شعوب اليونان والرومان والفرس والعرب وغيرهم، من خلال أعمال مؤرِّخيهم ومفكِّريهم وفلاسفتهم. ولما جاء ابن خلدون موضوع بحثنا ألفيناه يُضمِّن المقدمة بعض المبادئ والمفاهيم الاقتصادية بعنوان المعاش، وهو ما يصلح كما سنرى لأن يشكّل بدايات تأسيس علم الاقتصاد عند العرب، قبل بداياته في أوروبا بحوالي قرنين تقريباً. فما هو هذا المعاش؟ وهل فيه ما يشير إلى المصطلح المعاصر علم الاقتصاد؟

لقد استعمل ابن خلدون مصطلح المعاش كثيراً في سياق المقدمة بمعنى العيش، كما في مثل قوله عن حرفة العلم والتعليم: «وصار العلم ملَكَة يحتاج إلى التعلُّم، فأصبح من جملة الصنائع والحِرَف كما يأتي في فصل العلم والتعليم؛ واشتغل أهل العصبيّة بالقيام بالملك والسلطان، فدُفِع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش. . .» (الم: 60/1 - 61).

وكان العرب يُطلِقون المعاش على الأدب كما في «رسالة المعاش والمعاد أو الأخلاق الممدوحة والمذمومة» للجاحظ. ولدلالته على هذا المعنى اقترح طه الحاجري أنه من الأولى أن تُسمّى هذه الرسالة «كتاب الآداب» اعتماداً على قول الجاحظ فيها مخاطباً أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي دُؤاد الذي كتبت له الرسالة: «فرأيتُ أن أجمع لك كتاباً من الأدب جامعاً لعلمٍ كثير من المعاد والمعاش فأخبرك بأسبابها وما اتفقت عليه

محاسن الأمم...»[1]، أي كتاباً يجمع آداباً من علم الآخرة والحياة الدنيا. وفعلاً أورد ابن عبد ربه اسم الرسالة في العقد الفريد باسم «كتاب الأدب»[2].

ولتعريف مصطلح المعاش علينا أن نتتبّع مداليله وتطوّرها عبر المراجع العربية في ما يلي:

في القرآن: ورد مصطلح المعاش في الآية ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١﴾[3] للدلالة على زمن التماس العيش.

وفي اللسان: المعاش والمعيش والمعيشة: ما يُعاش به.

وفي المعجم الوسيط: المعاش: ما تكون به الحياة من المطعم والمشرب ونحوهما.

وفي المقدمة عُني ابن خلدون بتفكيك الدليل «معاش» اصطلاحاً واشتقاقاً لغوياً، فقال: «اعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله؛ وهو مَفْعَل من العيش، كأنه لما كان العيش الذي هو الحياة لا يحصل إلا بهذه جُعِلَت موضعاً له على طريق المبالغة» (الم: 462/2).

من التعاريف السابقة، القديم منها والمجمعي الحديث، ينتج لدينا أن المعاش لغة: هو مصدر ميمي للمبالغة مشتقّ من العيش الذي هو الحياة أو ما تكون به الحياة. واصطلاحاً: هو طلب الرزق والعمل على كسبه بوسائل مختلفة حسب نوع المكسوب والاقتدار عليه كما سيأتي.

---

(1) رسائل الجاحظ، تح محمد عبدالسلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت 1991/1411: 95/1، وانظر أيضاً: كتاب الجاحظ حياته وآثاره، طه الحاجري، دار المعارف بمصر 1962: 327.

(2) العقد الفريد، أحمد بن محمد بن عبد ربه، تح. أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: 28/3، وانظر أيضاً كتاب: الجاحظ، للحاجري: 328.

(3) سورة النبأ، الآية: 10.

ومع اهتداء العرب إلى هذا التعريف الاصطلاحي لم يكن لديهم ضمن علومهم علم بمصطلح علم المعاش أو بمصطلح آخر يرادفه كمصطلح علم الاقتصاد؛ ربما لاعتقادهم أنه من العلوم الكمالية أو لأنه يُعتبر من توابع علم العمران البشري كما هو الحال عند ابن خلدون في ما نتوقّع، وإن لم يمنع أن يكون لديهم ما هو منه مما ورد ضمن كتب علوم الفلسفة والتاريخ والجغرافيا والرحلات والمسالك والممالك والخراج وغيرها[1]. وهذا ما يفترض أنهم ألّفوا فيه رسائل وكتباً دون أن يضمّنوها مصطلح اقتصاد، مع أنه كان شائعاً بينهم، مثل قول الجاحظ في كتاب «البخلاء» عن مذهب البخل في نوادر أهل البصرة من المسجديِّين بأنه مذهب «الاقتصاد في النفقة». وذلك دون أن يفوتنا ما بين المصطلحَيْن من فرق في الدّلالة؛ ففي المعاش معنى المبالغة في اكتساب العيش، وفي الاقتصاد عند الجاحظ معنى التقتير والادّخار. كما حملت عناوين بعض الكتب مصطلح الاقتصاد لكن في علوم أخرى مثل: علوم الاعتقاد والفروع والنحو والإجماع والخلاف[2].

ومن المؤلفين العرب القدامى في ما يقارب موضوع علم الاقتصاد اليوم، نذكر الوزير الغرناطي لسان الدين محمد بن عبدالله ابن الخطيب المتوفى سنة 776هـ/1375م، وهو ـ كما مر ـ معاصر وزميل لابن خلدون في السياسة والأدب. وقد تناول في أكثر من تأليف ما يمتّ إلى هذا العلم، مثل: أرجوزة في السياسة المدنية؛ وكتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة»؛ و«بستان الدول»، وهو كتاب في السياسة والأنظمة الإدارية والاجتماعية والحربية، وقد ذكر ابن الخطيب أنه أراد أن يكتبه في ثلاثين سفراً، لكن

(1) للاطلاع على بعض المظاهر الاقتصادية عند العرب ينظر: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، عبدالعزيز الدوري، ط5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987.

(2) البخلاء، الجاحظ، تحقيق: طه الحاجري دار المعارف بمصر، 1958: 29. وللاطلاع على نماذج مما ورد في التراث العربي من كتب اشتملت في عناوينها على مصطلح «اقتصاد» ينظر هذا المدخل في موسوعة «كشف الظنون» لحاجي خليفة: 135/2.

الحوادث عاقته عن إكماله إلى أن اغتيل[1].

وفي عصر النهضة العربية الأخيرة اعتمد العلماء العرب مصطلح علم الاقتصاد تثاقفاً مع ما عُرِف في الغرب بعلم الاقتصاد المدني، ثم بعلم الاقتصاد السياسي[2]. وعرّفوه بأنه: «العلم الذي يبحث في شؤون إنتاج الثروة وتوزيعها وإشباع الحاجات المادية للأفراد، فإن الرفاهية الاقتصادية تتوقّف على كمِّية الناتج وتوزيعه. ومن ثم فإن علم الاقتصاد يُبيّن شروط الحصول على أقصى كمية من الناتج بين موارد الثروة سواء كانت تلك الموارد عملاً إنسانياً أو ثروة طبيعية أو رأس مال، ويبيّن كذلك العوامل التي تحكم قدرة توزيع الناتج بين الأفراد»[3].

وينتج عمّا سبق، إذا تخلّينا عن مراعاة الفوارق التعبيرية والشّواغل العلمية بين العصرين الوسيط والحديث، أننا نجد بين تعريف المعاش عند ابن خلدون وتعريف علم الاقتصاد عند علماء الاقتصاد في الغرب اتفاقاً واختلافاً.

الاتّفاق يتّضح في أن ما يجمع بين تعريفي المعاش والاقتصاد هو الكسب وابتغاء الرزق والعمل بينما يهتمّ علم الاقتصاد، زيادة على ما يهتم به المعاش في الرؤية الخلدونية، بإنتاج الثروة وتوزيع الناتج والرفاه الاقتصادي. ومعنى هذا أن المعاش باعتماده على العمل بغاية الكسب وابتغاء الرزق هو الخطوة الأولى في علم الاقتصاد. وهذا ما يتطابق مع استنتاج الباحث عبدالمجيد مزيان في قوله: «إن مفهوم المعاش يختلف شيئاً ما عن مفهوم الاقتصاد لأنه أعمّ، ولأنه محاولة ابتدائية في سبيل تحديد الحياة

---

(1) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب، أحمد بن محمد المقري، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1388/1968: 7/98 ـ 99. وانظر عن تآليف ابن الخطيب أيضاً: تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1983: 6/506 ـ 507... إلخ.

(2) الاقتصاد السياسي: Economie Politique.

(3) الموسوعة الميسرة: 1/184.

الاقتصادية كجزء مهمّ من علم العمران»[1].

ويرى جورجي زيدان في الجزء الرابع من موسوعته «تاريخ آداب اللغة العربية» أن التسمية العربية «علم المعاش» أقرب إلى الحقيقة من التعريب الحديث علم الاقتصاد السياسي.

أما طيّب تيزيني فيرادف بين المعاش والإنتاج في قوله الذي أوردناه في آخر الفصل السابق، وهو: «لقد رأى ابن خلدون في «أسلوب المعاش الإنساني»، أو أسلوب الإنتاج المادي، الحلقة الرئيسية في حركة التاريخ والمجتمع»[2]. وإذا أخذنا بهذا الترادف صحّ استنتاج جورجي زيدان في اعتباره علم المعاش أقرب اسماً ومسمًّى إلى حقيقة المصطلح الغربي علم الاقتصاد من تعريبه الحرفي بعلم الاقتصاد السياسي.

ومن أوائل التصانيف الاقتصادية عند العرب في العصر الحديث عدا الكتب المترجمة نذكر ما يلي من الكتب:

ـ الاقتصاد السياسي أو فن تدبير المنزل، لخليل غانم، ط. الإسكندرية 1879.

ـ أصول الاقتصاد السياسي، لرفلة جرجس، ط. مصر 1889.

ـ مبادىء الاقتصاد السياسي، لمحمد فهمي حسين، صدر في جزءين عن مطبعة السعادة سنة 1908.

---

(1) النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، عبدالمجيد مزيان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر 1981: 42 ـ 43، عن مقال: الاقتصاد في تفكير ابن خلدون، حسين الفالحي، رحاب المعرفة، العدد 65، سبتمبر ـ أكتوبر 2008: 73. وانظر: مدخل اقتصاد سياسي في معجم الفلسفة، المركز القومي البيداغوجي ـ تونس 1977: 16.

(2) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، طيب تيزيني: 395.

ـ حياة البلاد في علم الاقتصاد، لرفيق رزق سلوم، ط. حمص 1912[1]. . . إلخ.

ولدراسة المعاش، أو علم الاقتصاد، عند ابن خلدون إذا أخذنا برأي من يُوحِّد بينهما نشير، كما ذكرنا أول هذا الفصل، إلى أننا سنتناوله من خلال البحث في دوافع المعاش أو الاقتصاد ووسائله وآلياته. ثم نبحث في مذهبه الاقتصادي، ومدى حداثته في هذا العلم المستحدَث.

1 ـ دوافع تحصيل المعاش:

رأينا في الفصل السابق من هذا الكتاب، أن الهدف من علم العمران عند ابن خلدون هو التعاون على تحصيل المعاش، وأن لهذا التعاون دوراً فاعلاً في إبرام العمران وتحقيقه. وهو ما يدلّ على أنه اعتبر المعاش ركناً أساسيًا من أركان العمران البشري. يقول: «ويُعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدنِيٌّ بالطبع، أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانُه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء؛ وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما رُكِّب فيه من القدرة على تحصيله. . .» (الم: 77/1).

في هذه الرؤية إشارة إلى أن الباعث على التعاون لتحصيل المعاش هو التغلّب على الحاجة ودفع مخاطرها. فالغذاء مثلاً، استخلاصاً من قول ابن خلدون السابق ذكره، حاجة يتغلّب بها الجسم على الهلاك؛ ولا يتحقّق له منها ما به يغنم العيش ويحافظ على بقائه إلا بالتعاون مع بني جنسه. وهذا التعليل سيؤكّده علماء الاجتماع والاقتصاد في العصر الحديث.

وهكذا فللتغلّب على الحاجة يجب على الإنسان أن يلجأ، حسب ابن خلدون أيضاً، إلى آلَتَي الكسب والارتزاق. فما هو معناهما؟

---

(1) راجع هذه الكتب في تاريخ آداب اللغة العربية، ج. زيدان، ج4 مج641/2؛ وفي فهارس عناوين معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف سركيس، ج2، طبعة مصورة عن طبعة سركيس بمصر، سنة 1928/1346.

في الجواب نشير أولاً إلى معنى المصطلحَيْن في ما يلي:

الكسب: حسب ما عرّفه به الجرجاني في «كتاب التعريفات»، «هو الفعل المفضي إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرّ. ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه منزّهاً عن جلب نفع أو دفع ضرّ». وفي لسان العرب: «الكسب هو الطّلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة».

وأما الرزق: فهو حسب «كتاب التعريفات» للجرجاني، «اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناوِلاً للحلال والحرام. وعند المعتزلة: عبارة عن مملوك يأكله المالك؛ فعلى هذا لا يكون الحرام رزقاً. والرزق الحسَن: هو ما يصل إلى صاحبه بلا كدّ في طلبه؛ وقيل: ما وُجِد غير مرتقِب، ولا محتسِب، ولا مكتسِب». وفي لسان العرب الرزق: هو «ما يُنتفع به». فالرزق حسب هذه التعريفات ما يُنتفَع به كالأكل والاقتناء وغيرهما.

وإذا بحثنا عن معنى الكسب عند ابن خلدون فإننا نلفيه يعرِّفه بأنه السعي في طلب المعاش، واقتناء ما به يسدّ الإنفاق على حاجاته. وذلك لما رأى أن «الإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف، سعى في اقتناء المكاسب، ليُنفِق ما أتاه الله منه في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى: ﴿فَٱبْتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ﴾[1]. وقد يحصل له ذلك بغير سعيٍ كالمطر المُصلِح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون مُعِينة، ولا بدّ من سعيه معها كما يأتي؛ فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة، ورِياشاً ومتموّلاً إن زادت على ذلك» (الم: 2/459 ـ 460).

والواضح من هذا القول أن الكسب، بعد توافر عاملي القدرة أوّلاً والسعي ثانياً، هو نوعان: معاش إذا كان يستجيب للضرورات ويسدّ حاجاتِها، ورياش إذا كان يتجاوز الضرورات إلى ما يُعدّ من الكماليّات.

ويرى ابن خلدون أيضاً أن من أسباب الزيادة في الكسب اتّساعَ

(1) سورة العنكبوت، الآية: 17.

العمران وكثرة الأعمال، وفي هذا المعنى يقول: «وكثرةُ العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه، فلذلك اختُصّ المشرق بالرّفه من بين الآفاق...» (الم: 442/2).

أما الرزق فعرّفه ابن خلدون بعد تعريف الكسب كما سبق بأن «ذلك الحاصل أو المقتنَى إن عادت منفعتُه على العبد وحصلت له ثمرتُه من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سُمِّي ذلك رزقاً. قال ﷺ: **«إنّما لك من مالكَ ما أكلتَ فأفنيْتَ، أو لبِستَ فأبليت، أو تصدّقتَ فأمضيت»**. وإن لم ينتفعْ به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يُسمَّى بالنسبة إلى المالك رزقاً، والمتملَّك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يُسمَّى كسباً. وهذا مثل التراث، فإنه يسمّى بالنسبة إلى الهالك كسباً، ولا يسمَّى رزقاً... إلخ» (الم: 460/2).

واستنتاجاً مما سبق يكون الكسب هو الممهّد للرزق، وأن ما يجمع بينهما هو السعيَ. يقول: «ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بدّ في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه. قال تعالى: ﴿فَٱبۡتَغُواْ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزۡقَ﴾. والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه، فالكلّ من عند الله...» (الم: 460/2).

وأما ما يفرّق بين الكسب والرزق فشرط المنفعة في الرزق، وبدونها لا يُسمّى المقتنَى رزقاً. بينما الكسب يمكن أن يشمل الأعمال النافعة، كما يمكن أن يشمل الأعمال السيّئة المجرّدة من المنفعة، ويسمى عندئذ اكتساباً. وفي لسان العرب ورد قوله في مدخل (ك س ب): «قال ابن جني: قوله تعالى: ﴿تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ﴾، عبّر عن الحسنة بكسبت، وعن السيئة باكتسبت».

2 ـ وسائل إنتاج المعاش وأنواعه:

لإنتاج المعاش والحصول عليه رأى ابن خلدون أن له وسائل وأنواعاً. منها الوسائل التالية حسب ما أورده في المقدّمة بعد تعريف المعاش:

«ثم إن تحصيلَ الرزق وكسبَه: إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه، على قانون متعارَف، ويسمى مَغْرماً وجِباية.

وإما أن يكون من الحيوان الوحشيّ باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً.

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله المتصرَّفة بين الناس في منافعهم، كاللبَن من الأنعام، والحرير من دوده، والعسل من نَحْله؛ أو يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمى هذا كلّه فَلْحاً.

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية: إما في موادّ بعينها، تسمّى الصنائع من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة وفروسية وأمثال ذلك، أو في مواد غير معيّنة وهي جميع الامتهانات والتصرفات.

وإما أن يكون الكسب من البضائع وإعدادها للأعواض: إما بالتقلُّب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة الأسواق فيها[1]، ويسمى هذا تجارة» (الم: 462/2).

ويذكر ابن خلدون أن هذه الأصنافَ من وجوه المعاش هي معنى ما ذكره المحقّقون من أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره في قولهم: «المعاش إمارة، وتجارة، وفلاحة، وصناعة» (نفسه).

لكن ابن خلدون لم يذكر الإمارة في باب وجوه المعاش الأخرى مع أنها «أحد أسباب المعاش» (الم: 469/2)، والسبب، في ما يبدو، أنها ليست بمذهب طبيعي له. كما أنه لم يذكر الخَدَمة وموظَفي الإمارة مثل الجندي والشرطي والكاتب لأنهم مُلحَقُون بالإمارة ومعاشها، ولا يسعَوْن بأنفسهم إلى كسبه والحصول عليه. وكذلك لم يعُدّ ابتغاء الرزق من الدفائن والكنوز من المعاش الطبيعي أيضاً.

---

(1) حوالة الأسواق: تحوّل الأثمان في الأسواق من الرخاء إلى الغلاء، أو العكس. (مثلاً) التجار ينتظرون حوالة الأسواق. عن الجابري: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: 289. وانظر تحليل ابن خلدون لمعنى حوالة الأسواق في «فصل في تأثل العقار والضِّياع في الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها» من الفصل الرابع، المقدمة: 443/2.

وكل هذا أفضى به إلى القول بأن المعاش نوعان: طبيعي وغير طبيعي، وأن الفرق بينهما هو السعي والعمل في الطبيعي، وافتقادهما في غير الطبيعي.

وقد أورد في المقدمة عدداً من أنواع المعاش الطبيعي مستقلة بذاتها عن بعضها بعضاً، لكنها غير منعزلة عن السياق العام للمقدمة، مما يجعل جميعها بِنْياتٍ متعددةً لهيكل واحد هو العمران البشري. لذلك نُلْفِيه يحوم دوماً حول هذا العنوان الرئيس، أي العمران، في كل علم يبحثه منها باعتباره الموضوع المهيمِن الذي يعُمّ تلك العلوم؛ وعنه تتفرّع، وإليه تنتسب.

ومن هذه الأنواع الطبيعية للإنتاج الاقتصادي ووسائله الواردة في المقدمة، سنكتفي بدراسة بعضها وتحليلها في ما يلي:

أ ـ الفلاحة:

اعتبر ابن خلدون الفلاحة، بالنسبة إلى أنواع المعاش الأخرى «متقدمة عليها كلّها بالذات، إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية لا تحتاج إلى نظر ولا إلى علم. ولهذا تُنسَب في الخليقة إلى آدم أبي البشر، وأنه مُعلِّمُها والقائم عليها، إشارة إلى أنها أقدم وجوه المعاش وأنسبُها إلى الطبيعة» (الم: 462/2).

ولكنه، في فصل بعنوان «في أن الفلاحة من معاش المستضعَفين وأهل العافية من البدو» (الم: 475/2)، اعتبرها معاشاً في درجة أقلّ من أنواع المعاشات الأخرى، لأنها حسب ما ذهب إليه «أصلٌ في الطبيعة وبسيط في منحاه، ولذلك تجده لا ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين، ويختصّ منتحلُه بالمذلّة» (نفسه)، نظراً إلى ما يتعرّض له عند دفع المغارم وغيرها من خضوع مما يعدّ إذلالاً له.

ومنشأ هذا الرأي سببه، في ما يظهر، طريقة الحياة البدوية التي كان يحياها العرب في الجاهلية، فقد كان طعامهم يقتصر على البسيط من المواد الغذائية كالتّمر واللّبن والسَّويق والسمن، وكذلك كانت أخلاقهم تمتح من

القيم البدوية مثل: الحرية والشمم والإباء. كما استند فيه على حديث رُوي عن الرسول عليه السلام جاء فيه: «قال ﷺ، وقد رأى السكّة ببعض دور الأنصار: **«ما دخلت هذه دارَ قوم إلا ودخله الذُّل»**» (نفسه).

وفي فصل آخر بعنوان «علم الفلاحة» من الفصل السادس للمقدمة ذكر ابن خلدون أن الفلاحة هي صناعة من فروع الطبيعيات. وحقيقتها هي: «النظر في النبات من حيث تنميتُه، ونَشْؤُه بالسقي والعلاج، واستجادةُ المنبت، وصلاحية الفصل، وتعاهدُه بما يُصلحه ويُتِمّه من ذلك كله» (الم: 620/2).

ثم تخلص إلى ذكر عناية الأمم بهذه الصناعة الفلاحية، وبالتأليف فيها مثل: كتاب «الفلاحة النبطية» الذي عرّبه العرب عن اليونانية... إلى أن قال: «وكُتُب المتأخّرين في الفلاحة كثيرة، ولا يَعُدُّون فيها الكلام في الغِراس والعلاج وحفظ النبات من حوائجه وعوائقه، وما يعرض في ذلك كلِّه وهي موجودة» (الم: 621/2). وهكذا تطوَّر علم الفلاحة من العمل اليدوي إلى العلم النظري.

وما نستفيده مما سبق هو أن ابن خلدون لم يتبسط في الفلاحة التي أشار إليها تارة في الفصل الخامس باعتبارها وجهاً من وجوه المعاش، وتارة أخرى في الفصل السادس باعتبارها علماً له قواعده وتآليفه. ومع كل هذا الإيجاز في موقفيه يعتبر ابن خلدون أن الفلاحة هي من أهم أسباب المعاش والبقاء والعمران البشري بعامة. وهو ما استنتجه الباحث المؤرخ الهادي التيمومي أيضاً لما رأى أن ابن خلدون لا يكنُّ للفلاحة أيّ ازدراء خلافاً لما يتصوّره الكثيرون[1].

ب ـ الصنائع:

لما كانت الصنائع وسيلة معاشية خصّها ابن خلدون بالبحث في

---

(1) الغائب في تأويلات العمران البشري، الهادي التيمومي، دار محمد علي للنشر، صفاقس/ تونس 2007: 23.

المقدمة في عدة فصول من الفصل الخامس، فذكر في «فصل في أن الصنائع لا بدَّ لها من المعلّم» أنها «ملكة في أمر عمليّ فكري، وبكونه عملياً هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلُها بالمباشرة أَوْعبُ لها وأكمل، لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمالِ ذلك الفعل وتكَرُّرِه مرة بعد أخرى حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقلُ المعاينة أوعبُ وأتمّ من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلّم يكون حذق المتعلِّم في الصناعة وحصول ملكته» (الم: 2/481 ـ 482).

من هذا التحديد للصنائع نستنتج أن ابن خلدون يُفرّعها إلى فرعين: فكري نظري، وتطبيقي عملي للنشاط الجسمي فيه دور كبير، وفيه أيضاً يكون كمال المتعلّم وحذقه من كمال ملكة المعلِّم وجودة تعليمه. وبهذا الفرع الثاني نرى أن ابن خلدون يَعتبر للتكوين التقني أو المهني في الصنائع أهمية خاصة، وهو ما يجعلنا نقول: إن ابن خلدون يرى ضرورة اعتماد التّقانة في العمران. وهذا ملحظ حداثي وما بعد حداثي كما ذكرنا أيضاً في موطن آخر من كتابنا هذا.

ثم ينظر إلى الصنائع من حيث البساطة والتركيب، فيرى أن «البسيط هو الذي يختصّ بالضروريّات، والمركّب هو الذي يكون للكماليّات» (الم: 2/482).

ومن عوامل ازدهار الصناعة وتطوّرها التعليمُ الصناعي. ولابن خلدون منهج عملي في دور هذا الاختصاص من التعليم، حيث يرى أنه يعتمد، لأسباب بيداغوجية، على عامليْن اثنين هما: عامل التدرّج من البسيط إلى المركّب وعامل الزمن، يقول: «والمتقدّم منها (أي من الصنائع) في التعليم هو البسيط لبساطته أولاً، ولأنه مختصّ بالضروري الذي تتوفّر الدّواعي على نقله، فيكون سابقاً في التعليم، ويكون تعليمه لذلك ناقصاً. ولا يزال الفكر

يُخرِج أصنافَها ومركّباتِها من القوّة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج حتى تكمُل. ولا يحصل ذلك دفعة، وإنما يحصل في أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة، لا سيّما في الأمور الصناعية. فلا بدّ له إذن من زمان. ولهذا تجد الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط، فإذا تزايدت حضارتُها ودَعَت أمورُ التّرف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجتْ من القوّة إلى الفعل. والله أعلم» (الم: 482/2).

ويرى أيضاً أن الصنائع إنما تكمُل بكمال العمران الحضري وكثرتِه (الم: 482/2، عنوان الفصل)، وأن رسوخها يكون برسوخ الحضارة وطول أمدها (الم: 484/2، عنوان الفصل)، وأنها تُستجاد وتكثر إذا كثُر طالبُها (الم: 485/2، عنوان الفصل)، وأنها تنتقص إذا قاربت الأمصارُ الخرابَ (الم: 486/2، عنوان الفصل)، وأن من حصلت له ملكة في صناعة فقلَّ أن يُجيد بعدها ملكة في أخرى (الم: 487/2، عنوان الفصل)، وهو ما يشير إلى دور التخصّص في تعلم الصناعة والتبريز فيها، وأن بعض الأمصار تختصّ ببعض الصنائع دون بعض (الم: 454/2)، وأن العرب (أي: الأعراب) أبعدُ الناس عن الصنائع لأنهم أعرقُ في البداوة وأبعدُ عن العمران الحضري (الم: 486/2). وهو ما يشير إلى أن الصناعة شأن مدني حضري. . . إلخ.

بقِيت لنا في هذا المبحث، من منظور ابن خلدون، ملاحظتان:

الأولى: تتعلّق بتدخّل الدولة في الصناعات وتشجيعها لإنقاذها من الكساد والبَوار إذا لم تكن مطلوبة نافقة عند الناس. وذلك لأن الدولة «هي التي تنفق من سوقها وتُوجّه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبه غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء. . . إلخ» (الم: 486/2).

والثانية: تتعلق بدور الصنائع في تكوين عقل الإنسان وتمرينه وتنشيطه على التفكير والابتكار والاختراع. فقد استنتج من تأمّلاته في العمران ونشاط الإنسان المعاشي، أن الصنائع «تُكسِب صاحبها عقلاً، وخصوصاً صناعة

الكتابة والحساب» (الم: 518/2). وبهذه الملاحظة تتكامل فوائد الصناعات، حيث تنضاف إلى فوائدها الاقتصادية والجسمية فوائد أخرى عقلية ونفسية. وهذا ناشىء عن أن «وجود الصنائع دون الفكر ممتنع لأنها ثمرته وتابعة له» (الم: 498/2). كما نرى من هذه الملاحظة الأخيرة مدى تأثير العلم في التقدم الصناعي.

وبعد أن فرغ من البحث النظري في الصناعة، وتفريعها إلى أن منها ما هو ضروري في العمران كالفلاحة والبناء والخياطة والنِّجارة والحياكة؛ ومنها ما هو شريف بالموضوع كالتوليد والكتابة والغناء والوِراقة والطب (الم: 488/2)، وتعريف عدد من أمّهات هذه الصنائع، وتبيين خصائصها ومنافعها في حياة الإنسان والعمران البشري بعامة (الم: 488/2 ـ 519)، ختم بحثه فيها بصناعة الغناء التي اعتبرها «آخر ما يحصل في العمران من الصنائع لأنها كماليّة في غير وظيفة من الوظائف، إلا وظيفة الفراغ والفرح. وهي أيضاً أوّل ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجُعه» (الم: 518/2).

ج ـ التجارة:

تُعدّ التجارة من أهمّ وسائل الإنتاج. لذلك خصّها ابن خلدون بعد الفلاحة بالبحث في الفصل الخامس بفصل عنوانه «فصل في معنى التجارة ومذاهبها وأصنافها» (الم: 475/2). وفيه عرّف التجارة بأنها «محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرّخص، وبيعها بالغلاء، أيًا ما كانت السلعة، من رقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمَّى ربحاً، فالمحاول لذلك الربح: إما أن يختزن السلعة، ويتحيَّن بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء، فيعظم ربحه؛ وإما أن ينقله إلى بلد تنفُق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظُم ربحه. ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة: أنا أعلّمها لك في كلمتين: اشتراء الرخيص وبيع الغالي» (الم: 475/2 ـ 476).

من هذا التعريف نتبيّن عدة أشياء تخصُّ التجارة، منها: الكسب والعمل، والرخص والغلاء، والربح، والاحتكار، والعرض والطلب،

والتصدير والتوريد، وغيرها. وسنذكرها، أو بعضها، لاحقاً في آليات الإنتاج والسوق.

ومن القضايا التي تناولها بالبحث في باب التجارة ضرورة التأهّل التجاري وتوافر شروط قابلية ممارستها؛ فيرى في فصل «في أيّ أصناف الناس يَنتفع بالتجارة وأيّهم ينبغي له تركها» (479/2) أن من شرط نجاح التاجر في تجارته والتمكّن من الحصول على الربح أن يتحلّى بآداب التجارة، كأن يكون «جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان، شديد المماحكة، مقداماً على الحكام»، فإن كان كذلك «كان ذلك أقرب له إلى النَّصَفَة منهم بجرأته ومماحكته، وإلا فلا بدّ له من جاه يدَّرع به، فيُوقِع له الهيبة عند الباعة، ويحمل الحكام على إنصافه من غرمائه، فيحصل له بذلك النصفة واستخلاص ماله منهم، طوعاً في الأول وكرهاً في الثاني. وأما من كان فاقداً للجرأة والإقدام من نفسه، وفاقدَ الجاه من الحكام، فينبغي له أن يجتنب التجارة لأنه يُعرِّض بماله للذهاب والمضيعة، ويُصيِّره مأكلة للباعة، ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الناس في الغالب متطلِّعون إلى ما في أيدي الناس. ولولا وازع الأحكام ما سلِم لأحد شيءٌ ممّا في يده، وخصوصاً الباعةَ وسَفِلة الناس ورَعَاعهم...» (الم: 479/2 ـ 480).

وكذلك لا يفوت ابن خلدون أن يبحث في أخلاق التجار بحثاً نفسانياً اقتصادياً، فيتناولها في فصلين يكادان يتفقان في العنوان وفي المضمون مما قد يوحي بأن أحدهما ربما كتب عند التهذيب والتنقيح بديلاً عن الآخر، وهما:

الفصل الأول: وعنوانه «في أن خُلُق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروءة». وذلك لما في التجارة من «المكايسة والمماحكة والتحذلُق وممارسة الخصومات واللّجاج، وهي عوارض هذه الحرفة. وهذه الأوصاف تغُضّ من الزكاء والمروءة وتخدِج فيها[1]، لأن الأفعال لا بدّ من

(1) خدج يخدِج خِداجاً: نقص؛ وخدجتْ الحاملُ: ألقت بولدها قبل تمام أيامه.

عوْد آثارها على النفس. فأفعال الخير تعود بآثار الخير والزكاء، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضدٍّ ذلك؛ فتتمكّن وترسُخ إن سبَقت وتكرّرت، وتُنقِص من خلال الخير إن تأخّرت عنها بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس شأنَ الملكات الناشئة عن الأفعال. . . إلخ» (الم: 480/2).

والفصل الثاني: وعنوانه «في أنّ خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك». وسبب ذلك أن التجارة لا بدّ لها ضرورةً من خلُق المكايسة البعيدة عن المروءة التي تتخلّق بها الملوكُ والأشراف، والمُوجبةِ للمذلّة والاسترذال عند غيرهم (الم: 481/2).

وحرصاً على العدل والسلامة في تعاطي التجارة اشترط ابن خلدون، في«فصل في أن التجارة من السلطان مُضِرّة بالرعايا مُفسِدة للجباية»، على الملوك ورجال السلطة بعامة الإقلاع عن تعاطي التجارة وغيرها من وسائل الاستثمار، والابتعاد عن منافسة أربابها؛ فيذكر أن ذلك، إذا حصل منهم، «هو غلط عظيم وإدخال الضّرر على الرعايا من وجوه متعددة» (الم: 342/1).

من هذه الوجوه التي توسّع فيها في فصله المذكور مضايقةُ السلطان بقوة رأس ماله المستثمِرين من تجّار وفلاحين وغيرهم. ذلك أنه لما كان «مالُه أعظم كثيراً منهم، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته. ويدخُل على النفوس من ذلك غَمّ ونكَد» (نفسه).

ومنها: أن السلطان يشتري البضائع من أصحابها بثمن يسير. ولا أحد يردّ ما يُمليه عليهم من شروط وأسعار على الرغم من الغبن الذي يلحقهم منه بها.

ومنها: إجبار الشراة على ابتياع غلّاته بالسعر الذي يريد ولو لم تكن السوق مواتية لبيعها في الإبان، أو ليست لهم رغبة في شرائها. ثم قد يُضطرّون إلى بيعها بالثمن البخس عندما يحين طلبُها وعرضُها. «وربما يتكرّر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب برأس ماله فيقعد عن سوقه، ويتعدّد ذلك ويتكرّر ويدخل به على الرعايا من العنَتِ والمُضايقة

وفساد الأرباح ما يقبض آمالَهم عن السعي في ذلك جملة...» (الم: 343/1).

ومن أوجه الضرر أيضاً مُضارّةُ الرعية حدَّ دفعهم إلى القعود عن العمل والاستثمار المترتّب عليهما إفلاسهم وفسادُ العمران واختلال الدولة. وفي تعليل ذلك يقول: «... فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة، نقصت وتلاشت بالنفقات، وكان فيها إتلافُ أحوالهم، فافهم ذلك» (نفسه، وفيه تلاف)... إلى غير هذه الأسباب التي تحسن مراجعتها في المقدمة لمن يروم استقصاءها[1].

في مثل هذا الموقف الرافض لتعاطي الدولة النشاط الاقتصادي نجد دعوةً صريحة إلى حرية العمل، ورفضاً لتدخّل المسؤولين في النشاط الاقتصادي واحتكاره من أيّة جهة كانت، ولو كان من الدولة ومؤسساتها أو رجالها حسب ما ترتئيه الرأسماليّة.

ولكن هناك من يستنتج من مقدمة ابن خلدون أن الدولة «من واجبها التدخّل لمراقبة أسعار الحبوب والمواد الغذائية بصورة عامة، لأن هذه البضاعة التي «تعمّ بها البلوى» تتأثّر كثيراً بالاحتكار، وغالباً ما تكون مادة للمضاربات الاقتصادية العائدة بالخطر على مجموع الأمة»[2].

3 ـ آليات الإنتاج والسوق عند ابن خلدون:

عنينا بآليات الإنتاج العوامل المنشِّطة للإنتاج والحركة الاقتصادية. وسنبحث منها، في ما يلي حسب الرؤية الخلدونية، الآليات التالية:

---

(1) ولمزيد التوسع في مسألة ضرر اشتغال السلطان بالتجارة وغيرها من وسائل المعاش عند ابن خلدون. انظر: كتاب الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، مصطفى الشكعة: 224 ـ 237.

(2) الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم المكي: 171 ـ 172. وفيه: تعمّ لها البلوى، والتعدية إنما تكون بالباء كما ورد في نص آخر لابن خلدون نفسه جاء فيه قوله: فإنها لا تعم بها البلوى (الم: 438/2).

أ ـ العمل:

لمكانة العمل في الحياة الاقتصادية تحدّث ابن خلدون عن ضرورته ومردوده، وعن أثره في تقدّم العمران البشري كما سيأتي في عديد الأمثلة من المقدمة. من ذلك قوله: «وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه» (الم: 442/2).

والقول بضرورة العمل يستدعي القول بضرورة التعاون بين البشر في تحصيل المعاش حسب ما أكّده لما قال: «إنه قد عُرِف وثبت أن الواحد من البشر غيرُ مستقلّ بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصُل بتعاون طائفة منهم تسدّ ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً» (الم: 435/2).

وفي هذا ما يشير إلى أن للعمل أثراً فاعلاً في الإنتاج وتحصيل الثروات، وسدّ الحاجات الاقتصادية التي يفتقر إليها الإنسان. وسيؤكِّد الاقتصاديُون هذا المبدأ تأكيداً واضحاً. من ذلك مثلاً «أن لوك» جعل العمل مصدر المِلْكية، وجعله «سميث» مصدر الثروة. أما «ماركس» فجعله الماهية الخالصة للإنسان»، كما جعله «المصدر الوحيد للإنتاج، لذا من الضروري أن تعود إليه الأرباح كاملة»[1].

والعمل عند ابن خلدون نوعان. وفي التفريق بينهما قال: «فلا بدّ من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتموّل، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنًى من الحيوان أو النبات أو المعدن، فلا بدّ من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع» (الم: 460/2).

وبناءً على هذه الرؤية فإن العمل، مكسوباً أو متموّلاً، يكون ـ كما أورد ـ إما عملاً بنفسه، أي **خالصاً**، كالصنائع؛ أو مقتنى من النبات

---

(1) الطرق إلى الحداثة، غيرترود همّلفارب، سلسلة عالم المعرفة عدد 367: 69. والاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم المكي: 124.

والحيوان والمعدن، أي عرضياً؛ فلا بد فيه من العمل الإنساني، وإلا لم يحصل ولم يُنتفع به.

ويقسم ابن خلدون العمل من جهة أخرى إلى صنفين: صنف أصلي يختصّ بالمعاش، وصنف زائد يختص بالترف والغنى. وسنعود في الصفحات التالية إلى هذين الصنفين في فقرة «سر تفاضل الأمصار والمدن».

وكما يكون للعمل أثر في سدّ حاجات الإنسان وضروراته يكون له أثر في نشوء العمران وتطوّره، يقول: «والعمران ووُفوره، ونفاق أسواقه، إنما هو بالأعمال، وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذعرَّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخفّ ساكن القُطْر، وخلَت ديارُه وخَرِبت أمصارُه، واختلّ باختلاله حالُ الدولة والسلطان، لما أنّها صورة للعمران تفسُد بفساد مادتها ضرورة» (الم: 348/1).

والأعمال ترتبط بكثرة السكان في علاقة طردية، فكلّما كثُر السكان كثُرت الأعمال وكثرت الأموال أيضاً، يقول: «اعلم أنّ ما توفَّر عمرانُه من الأقطار، وتعدّدت الأمم في جهاته، وكثُر ساكنُه، اتّسعت أحوال أهله وكثُرت أموالُهم وأمصارهم، وعظُمت دُوَلهم ومسالكُهم. والسبب في ذلك كلّه ما ذكرناه من كثرة الأعمال وما سيأتي ذكرُه من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفَضْلَة البالغة على مقدار العمران وكثرته، فيعود على الناس كسباً يتأثّلونه... إلخ» (الم: 441/2).

وقال أيضاً عن تناقص العمل والكسب بتناقص العمال والسكان مما يجعل من هؤلاء شرطاً لازماً للعمل وتطوّر مشروعاته واتّساع مجالاته: «واعلم أنه إذا فُقدت الأعمال، أو قلَّت بانتقاص العمران، تأذّن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقلُّ الرزق والكسب فيها، أو يُفقَد، لقلّة الأعمال الإنسانية. وكذلك الأمصار التي تكون أعمالُها

أكثرَ يكون أهلها أوسعَ أحوالاً وأشدَّ رفاهيةً كما قدّمناه قبلُ. . .» (الم: 461/2).

ومن شروط العمل، لتحصيل الحاجات واقتناء المكاسب، الاقتدار، وقد سبق لنا الاستشهاد بنصّ هذا الشرط عند الحديث عن الكسب والرزق. وذلك لما ذكر أن «الإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب ليُنْفِق ما أتاه الله منه في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها» (الم: 459/2).

ومن شروطه أيضاً الأمن والعدل. يقول في «فصل في أن الظلم مُؤذن بخراب العمران»: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهبٌ بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها من أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب؛ فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته» (الم: 348/1). وبهذا يتّضح أن للأمن والعدل الموجِبَيْن للطمأنينة ومضاعفة النشاط دوراً في الازدهار الاقتصادي ونمائه.

ومما عثرنا عليه من آراء لابن خلدون في العمل القولُ بتقسيم العمل على عديد الأطراف من العمال والصناع، وهذا ما يبيّنُه قوله: «إن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتُها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله؛ إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير مُوفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقلّ ما يمكن فرضُه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطّحن والعجن والطّبخ. وكلُّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمّ إلا بصناعات متعدّدة من حدّاد ونجّار وفاخوري. هبْ أنه يأكله حَبًّا من غير

علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حبًا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه الزراعة والحصاد والدِّراس الذي يُخرج الحَبّ من غلاف السّنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعدّدة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفِيَ بذلك كلّه أو ببعضه قدرةُ الواحد؛ فلا بدّ من اجتماع القُدُر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوتُ له ولهم، فيحصل بالتعاون قدْرُ الكفاية من الحاجة لأكثرَ منهم بأضعاف» (الم: 77/1، وانظر أيضاً في نفس المعنى: «فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه، ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة» الم: 435/2).

وقد نفهم من آخر هذه الفقرة تلميح ابن خلدون إلى نظرية فائض الإنتاج. وذلك لما أكّد أنه بالتعاون يحصل للإنسان وبني جنسه قدرُ الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف.

وهكذا نتبيّن مما سبق أنّ بَيْن العمران والسكان والعمل علاقة سببيّة واضحة؛ إذ لا عمران بدون سكان، ولا سكان بدون معاش، ولا معاش بدون عمل، ولا عمل هادفاً دون تقسيم عمل، ولا تقسيم عمل دون كثرة عمال، ولا كثرة عمال دون وفرة إنتاج؛ وهو الشرط الضروري لضمان عيش جميعهم وتحقّق العمران، وبلوغ التطور والتمدّن والتقدم.

ولكن ما هو سبب توجّه ابن خلدون (إلى طرح مسألة العمل) على الرغم - حسب الهادي التيمومي - من «أن المفكرين المسلمين والعرب قبله لم يطرحوا هذه المسألة بعمق لأن العمل كان موكولاً إلى العبيد، الأمر الذي يضفي عليه صبغة النشاط المُهِين الذي لا يليق بالأحرار من الناس، وقد اقتصر تفكيرُهم على التبرير الأخلاقي للعبوديّة وكيفيّة معاملة العبيد»؟

الظاهر أن السبب - حسب الباحث السابق أيضاً - يعود إلى تحوُّل العبودية إلى نمط إنتاج ثانوي انجرّ عنه أن العمل «أصبح مفروضاً حتى على البشر الأحرار قانونياً»، وهو ما يستدعي «إعادة النظر في مفهوم العمل،

وهذا ما فعله ابن خلدون»[1].

ب ـ القيمة:

لما كانت الغاية من الأعمال والإنتاج الكسب والرزق والانتفاع، اعتمد الإنسان عنصراً آخر لنشاطه الاقتصادي أطلق عليه مصطلح القيمة. وقد تعرض ابن خلدون للتعريف بهذا المصطلح في الفصل الخامس من الكتاب الأول للمقدمة، فربط أولاً بين القيمة والحجرين الذهب والفضة باعتبارهما مقياساً ومعياراً لها فقال: «ثم إن الله تعالى خلق الحجرَيْن المعدنيَيْن من الذهب والفضة قيمة لكل متموّل، وهما الذخيرة والقُنْية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتني سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقُنيَة والذخيرة» (الم: 460/2).

ثم حلّل ثانياً القيمة في علاقتها بالعمل قلة وكثرة، ظهوراً وخفاءً؛ وبالصنائع وغيرها؛ فقال: «وإذا تقرر هذا كله فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتموّلات إن كان من الصنائع فالمُفَاد المُقتنَى منه هو قيمة عمله، وهو القصد بالقُنْية؛ إذ ليس هنالك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية؛ وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرُها مثل النِّجارة والحِياكة معهما الخشب والغزْل، إلا أن العمل فيهما أكثر، فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بدّ في قيمة ذلك المُفَاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل قُنيتُها. وقد تكون ملاحظةُ العمل ظاهرةً في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفَى ملاحظةُ العملِ كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها مُلاحَظٌ في أسعار الحبوب كما قدّمناه، لكنه خفِيّ في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤونتُه يسيرة، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلْح. فقد تبيّنَ أن المُفادات والمكتسبات كلّها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال

---

(1) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي: 40 ـ 41.

الإنسانية، وتبيَّنَ مُسمّى الرزق وأنّه المنتفَع به...» (الم: 461/2).

وبناءً على هذا التصوّر يكون العمل في منظور ابن خلدون هو أساسَ القيمة، و«أن المكاسب إنما هي قيم الأعمال» (الم: 435/2). ويكون ابن خلدون في منظور الهادي التيمومي قد استحق أن يكون «رائداً في الإرهاص والإيماء إلى مفهوم القيمة ـ العمل، إذ اعتبر أن تفعيل الطاقة الجسمانية والذهنية للمنتج هو سبب كل قيمة وأصلها»[1]. ولكنه وعلى الرغم من هذه الريادة خطّأه في الخلط بين السعر والقيمة[2].

وبعد ابن خلدون تبنى عديد الاقتصاديين علاقة القيمة بالعمل مبدأً اقتصادياً، لكنهم اختلفوا من حيث نوعُ القيمة وأصلُها بين كمِّية السلعة، وكمية العمل، وكمية الوقت الضروري لإنتاجها، وغير ذلك.

وقد فصل قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هذه المقاييس القِيمِيّة، فقال: «إن الكمّيّةَ المحدودةَ لسلعة ما ونُدرتَها هي التي تُشكِّل قيمتَها. وتُحدّد هذه القيمة بالدرجة النهائية لنفع الأشياء، وبنفع آخر وحدة متوافرة... وبالنسبة إلى آدم سميث وريكاردو وكارل ماركس فإن ما يشكِّل قيمة الخيرات الاقتصادية هو كمية العمل الضرورية لإنتاجها، ويميِّز هؤلاء المؤلفون بين القيمة الاستعمالية تلك التي يملكها شيء معيّن بالنسبة إلى من يستعملها، والقيمة التبادلية التي تعبِّر عن نفسها بالثمن (السعر) الذي تتّخذه في السوق. وبالنسبة إلى ماركس فإن قيمة سلعة ما يحدِّدها وقت العمل الضروري اجتماعياً لإنتاجها...»[3].

لقد اختلف الدارسون في وجود هذين النوعين من القيمة، القيمة

---

(1) نفسه: 20 ـ 21.

(2) نفسه: 27. وانظر أيضاً: مفهوم العقل، عبدالله العروي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001: 286 ـ 290.

(3) قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، سامي ذبيان وآخرون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1990: 370 ـ 371.

الاستعمالية والقيمة التبادلية، عند ابن خلدون. فسالم المكي مثلاً أسقطهما من تفكير ابن خلدون لأنه ألفاه «لم يصل به النجاح إلى درجة التفريق بين شكلي القيمة: قيمة الاستعمال وقيمة التبادل، بل نراه لا يفرق بينهما فيعتبر ما صلُح للاستعمال صالحاً للتبادل على قدم المساواة». أما الحسين الفالحي فقد أثبت لهما حضوراً في تفكير ابن خلدون الاقتصادي على غرار ما توصلت إليه النظريات الاقتصادية الكلاسيكية[1].

ج ـ العرض والطّلب:

قانون العرض والطلب من قوانين التداول في الأسواق، ودواعيه تُوجبها كثرةُ السكان واتّساع العمران. وتتمثل أهميته في أن سعر السلعة يتوقّف على كمية ما يُعرض ويُطلب منها في وقت معيّن بثمن معيّن. كما ينشأ عنه الرّواج والانتعاش إذا كثر الطلب، أما إذا قلّ فينشأ عنه الكساد والبطالة.

ولما كان للعرض والطلب وما يحُفّ بهما من ظروف التسويق شروط لضمان الرواج والربح، عُنِي ابن خلدون بذكر بعضها مثل اختيار أنواع السلع المُراد عرضها، والجودة والسلامة من العيوب، والتحقّق من مدى رواجها في الأسواق، ومدى رغبة المستهلكين فيها، وغير ذلك من الشروط التي يدركها العارض بخبرته التجارية ومعرفته بخصائص كل سوق وكل طالب؛ وفي هذا المعنى قال: «التاجر البصير بالتجارة لا ينقل من السلع إلا ما تعمّ الحاجة إليه من الغنيّ والفقير، والسلطان والسوقة، إذ في ذلك نفاق سلعته. وأما إذا اختصّ نقله بما يحتاج إليه البعضُ فقط، فقد يتعذّر نفاذ سلعته حينئذ بإعواز الشراء من ذلك البعض لعارض من العوارض؛ فتكسد سوقه، وتفسد أرباحه. وكذلك إذا نقل السلعة المحتاج إليها، فإنما ينقل الوسط من صنفها؛ فإن الغالي من كل صنف من السلع إنما يختصّ به أهل الثروة

---

(1) الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم المكي: 149. والاقتصاد في تفكير ابن خلدون، الحسين الفالحي، رحاب المعرفة، عدد 65: 79.

وحاشية الدولة، وهم الأقلّ. وإنما يكون الناس أسوة في الحاجة إلى الوسط من كل صنف، فلْيتحَرَّ ذلك جهدَه، ففيه نَفاقُ سلعته. . .» (الم: 476/2).

ومن نتائج هذا القانون أيضاً أن أصحاب السوق يلجؤون، إذا كثر العرض وقلّ الطلب، إلى خزن البضاعة واحتكارها لإظهارها عند ارتفاع أسعارها وتزايُد الطلب عليها (طمعاً في ربح) أوفرَ. وسنعود إلى البحث في آلية العرض والطلب في فقرة الحديث عن النوع الثاني من الاحتكار كما سيأتي لاحقاً.

د ـ الربح:

الربح هو القدر الحاصل من المبادلة بين سعري البيع والشراء. وعند الاقتصاديين هو«كسب أو ميزة نأخذها من شيء. وهو بشكل أدقّ الفرق بين سعر المبيع والكلفة التي تشمل أكلاف الاستغلال والأكلاف العامة وأقساط الاستهلاك والاحتياطات المباشرة. وفي النظام الرأسمالي الصافي يُشكِّل الربح الهدفَ الأساسيَّ المقرّر للنشاط الاقتصادي حتى إن تعريف هذا الأخير يكاد يُختصر في عملية البحث عن أقصى ربح نقدي (تعظيم الربح). وبذلك يتحوّل الربح إلى الهدف الموحّد والقابل للقياس بالنسبة إلى الوحدة الإنتاجية الرأسمالية. وقياسه يتمّ بحساب الفارق بين الدخل النقدي الناتج عن عملية البيع والكُلْفة النّقدية الناجمة عن عملية الإنتاج»(1).

وفي تعريف الربح قال ابن خلدون: «إن الكسب والمعاش كما قدّمناه إنما هو بالصنائع أو التجارة. والتجارة هي شراء البضائع والسلع وادّخارُها يُتَحيّن بها حوالة الأسواق بالزيادة في أثمانها ويسمّى ربحاً، ويحصل منه الكسب والمعاش للمحترفين بالتجارة دائماً. . .» (الم: 478/2).

ومما يراه ابن خلدون في هذا القانون الاقتصادي «أن الأرباح تكون

---

(1) قاموس المصطلحات الاقتصادية، سامي ذبيان وآخرون: 247.

على نسبة رؤوس الأموال» (الم: 342/1)، أي أن رأس المال كلما ارتفع واتسع ازداد الربح وكثُر.

ويؤكّد محمد فريد غازي فوائدَ اكتشاف ابن خلدون لنظرية الربح ودورها في التنمية الاقتصادية، فيقول: «وابن خلدون يكتشف كذلك نظرية هامة وهامة جداً في الاقتصاد المعاصر، وهي نظرية ازدياد الأرباح واتساع رأس المال»[1].

وما يدعم هذا الاستنتاج هو قول ابن خلدون في تعليل تناقص رأس المال في حالة ضعف الأرباح لسبب من الأسباب مثل استدامة الرخص: «فإذا استُديم الرخص في سلعة أو عرض من مأكول أو ملبوس أو متموّل على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فيه فسد الربح والنّماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، ولم يحصل التاجر إلا على العناء، فيقعد التجار عن السعي فيها وتفسد رؤوس أموالهم» (الم: 478/2).

هـ ـ الاحتكار والتصدير:

ورد الاحتكار في مقدمة ابن خلدون بمفهومين اثنين:

الأول: بالمعنى المتعارف في الاصطلاح المعجمي وهو، في تعريف الاقتصاديّين حسب ما ورد في مدخل الاحتكار في معجم المرجع للعلائلي، جمع الأقوات وحبسها إلى حين غلاء ثمنها غلاءً فاحشاً. وهذا المعنى هو الذي خصّه ابن خلدون بفصل خاص عنوانه «فصل في الاحتكار»، وفيه قال: «ومما اشتُهِر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار، أن احتكار الزرع لتحيُّن أوقات الغلاء به مشؤوم، وأنه يعود ـ على فائدته ـ بالتلف والخسران. وسببه ـ والله أعلم ـ أن الناس لحاجتهم إلى الأقوات مضطرون إلى ما

---

(1) هل خلف ابن خلدون علماً جديداً؟ محمد فريد غازي، الفكر (تونس)، عدد مارس 1961: 64 ـ 65.

يبذلون فيها من المال اضطراراً، فتبقى النفوس متعلّقة به. وفي تعلّق النفوس بمالها سرّ كبير في وباله على من يأخذه مجَاناً. ولعله (هو) الذي اعتبره الشارع في أخذ أموال الناس بالباطل» (الم: 477/2). وهذا النوع من الاحتكار مُبغَض مذموم لدى الناس والشريعة لما فيه من استغلال وابتزاز لأموال عموم الناس، لذلك نعته ابن خلدون بالمشؤوم.

ومن الواضح أن سبب هذا الاحتكار هو حرص التجار على الربح الوفير، إذ هم يسعون إلى احتكار السلع وقت رخصها لإبرازها وقت ندرتها وغلائها، أو للبحث لها عن أسواق أخرى أغلى خارج مَوَاطنهم في ما يُعرف في العُرف التجاري بالتصدير.

ولا يفوتنا أن نلاحظ كذلك أن من أشدِّ أضرار هذا النوع من الاحتكار إذا كان المحتكرون من ذوي السلطة أنفسهم، لأنهم عندئذ ـ كما يرى بعض المنظرين من الاقتصاديين ـ يحُولون دون المنافسة الشريفة التي تكبح جشعَهم وظلمهم وأكلَ حقوق الناس بالباطل والعدوان.

وقد خصّ ابن خلدون هذا الاحتكار الموجب للتصدير بالحديث في فصل آخر عنوانه «في نقل التاجر للسلع» (الم: 476/2). وفيه بيّن أثر التنقّل وبعد المسافات وأخطار الطريق في توفير السلع ومضاعفة أرباحها بالزيادة في أثمانها عند تصديرها، وغير ذلك من آليات السوق؛ يقول ابن خلدون: «وكذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة، أو شدة الخطر في الطرقات، يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً وأكفل بحوالة الأسواق، لأن السلع المنقولة حينئذ تكون قليلة مُعوزة، لبعد مكانها أو شدة الغَرَر في طريقها، فيقلّ حاملوها ويعزّ وجودها. وإذا قلّت وعزّت غلَت أثمانها. وأما إذا كان البلد قريب المسافة، والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ يكثر ناقلوها، فتكثر وترخص أثمانها. ولهذا تجد التجار الذين يُولعون بالدَّخول إلى بلاد السودان أرفهَ الناس وأكثرَهم أموالاً لبعد طريقهم ومشقَّته، واعتراضِ المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش. لا يوجد فيها الماء إلا في أماكن معلومة، يهتدي إليها أدلاّء الركبان، فلا يرتكب خطر هذا الطريق وبُعده إلا

الأقلُّ من الناس، فتجد سلع بلاد السودان قليلة لدينا، فتختصّ بالغلاء؛ وكذلك سلعنا لديهم، فتعظم بضائع التجار من تناقلها، ويسرع إليهم الغنى والثروة من أجل ذلك. وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق، لبُعد الشقة أيضاً. وأما المتردّدون في الأفق الواحد، ما بين أمصاره وبلدانه، ففائدتُهم قليلة وأرباحُهم تافهة، لكثرة السِّلع وكثرة ناقليها. و﴿ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾[1]» (الم: 2/476 ـ 477). . . إلخ.

وأما المفهوم الثاني للاحتكار فورد في المقدمة بمعنى الادخار والاكتناز. وقد ذكره في «فصل في وفور العمران آخر الدولة وما يقع فيها من كثرة الموتان والمجاعات» حيث اعتبره من وسائل درء المجاعات فقال: «. . . إلاّ أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار. فإذا فُقِد الاحتكار عظُم توقّع الناس للمجاعات؛ فغلا الزرع، وعجز عنه أولو الخصاصة فهلكوا، أو كان بعض السنوات والاحتكار مفقود، فشمل الناسَ الجوعُ» (الم: 1/367).

وهذا النوع من الاحتكار ممدوح ومرغوب فيه لأنه يحمي الناس وقت الشدة من الاحتياج والجوع. ولعل تسميته بالادخار أو الاكتناز ـ كما ذكرنا ـ أولى وأقرب إلى الغرض والدافع إلى تعاطيه، من تسميته بالاحتكار.

و ـ الأسعار والرخص والغلاء:

لما كانت قيمة السلع والبضائع لها علاقة بالأسعار، تناول ابن خلدون هذا القانون الاقتصادي بالبحث والنظر؛ ففرّق أولاً بين الضروري من حاجات الناس، «وهي الأقوات من الحنطة والشعير وما في معناهما كالباقلاء والحِمَّص والجُلْبان وسائر حبوب الأقوات ومُصلِّحاتها كالبصل والثوم وأشباهه»، وبين «الحاجي والكمالي مثل: الأُدُم والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني» (الم: 2/438).

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 58.

ثم قرّر أن السبب في رخص أسعار الضروري وغلاء الكمالي تستدعيه كثرة السكان وقلّتهم، فقال: «فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأُدُم والفواكه وما يتبعها. وإذا قلّ ساكن المصر وضعف عمرانه، كان الأمرَ بالعكس من ذلك». وفي تعليل كليهما يربط رخص الضروري بكثرة الإقبال عليه من الكافة لحاجتهم إليه، يقول: «والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت، فتتوفّر الدواعي على اتخاذها، إذ كلّ أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته، فيعمّ اتخاذُها أهلَ المصر أجمع، أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو فيما قرب منه، لا بد من ذلك. . .» (الم: 438/2). ولهذا السبب اعتبر الرخص في الزرع محموداً، فقال: «وإنما يُحمَد الرخص في الزرع من بين المبيعات لعموم الحاجة إليه، واضطرار الناس إلى الأقوات من بين الغنيّ والفقير. والعالة من الخلق هم الأكثر في العمران، فيعمّ الرفق بذلك، ويرجّح جانب القوت على جانب التجارة في هذا الصنف الخاص» (الم: 479/2).

وأما غير الضروري، فسبب غلائه قلَّةُ الإقبال عليه من عامة الناس، أو ندرتُه في السوق مع ازدياد حاجة الطلب إليه سَعةً وترفاً. يقول: «وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعمُّ بها البلوى، ولا يستغرق اتخاذُها أعمالَ أهل المصر أجمعين، ولا الكثيرَ منهم. ثم إن المصر إذا كان مستبحراً، موفور العمران، كثير حاجات الترف، توفرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كلٌّ بحسب حاله؛ فيقصُر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً. ويكثر المستامون[1] لها، وهي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبذل أهل الرّفه والتّرف أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم، فيقع فيها الغلاء كما تراه» (الم: 438/2 ـ 439).

ويكون مكان العرض هو السبب في غلاء أسعار الصنائع والأعمال

(1) المستامون: من استام فلانا السلعةَ: سأله سوْمها (المعجم الوسيط).

أحياناً. ففي الأمصار الموفورة العمران ينحصر سبب الغلاء عند ابن خلدون في ثلاثة أمور هي التالية:

«**الأول**: كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه.

والثاني: اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم؛ وامتهان أنفسهم، لسهولة المعاش في المدينة، بكثرة أقواتها.

والثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم، وإلى استعمال الصناع في مهنهم، فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتزّ الفعلة والصناع وأهل الحِرَف، وتغلُو أعمالهم، وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك» (الم: 439/2).

وأما في الأمصار الصغيرة والقليلة الساكن فيعود الغلاء إلى أن «أقواتهم قليلة لقلّة العمل فيها؛ وما يتوقّعونه، لصغر مصرهم، من عدم القوت؛ فيتمسَّكون بما يحصل منه بأيديهم ويحتكرونه؛ فيعزّ وجودُه لديهم، ويغلو ثمنُه على مُستامه». وعلى عكس الغلاء في الأقوات يكون الرخص في المرافق، يقول: «وأما مرافقُهم فلا تدعو إليها أيضاً حاجةٌ لقلّة الساكن وضعف الأحوال فلا تنفُق لديهم سوقُه، فيختصّ بالرخص في سعره» (نفسه).

ومع أن الرخص مرغوب فيه من العامة، فإنه إذا تواصل أضرَّ بالمحترفين. يقول: «فإذا استديم الرخص في سلعة، أو عرْض من مأكول أو ملبوس أو متموّل على الجملة، ولم يحصل للتاجر حوالة الأسواق فيه فسد الربح والنّماء بطول تلك المدة، وكسدت سوق ذلك الصنف، ولم يحصل التاجر إلا على العناء، فيقعد التجار عن السعي فيها وتفسد رؤوس أموالهم» (الم: 478/2).

وهكذا يستنتج ابن خلدون أن «الرخص المفرط مُجحِفٌ بمعاش

المحترفين بذلك الصنف الرخيص؛ وكذا الغلاء المفرط أيضاً. وربما يكون في النادر سبباً لنماء المال بسبب احتكاره وعظم فائدته. وإنما معاش الناس وكسبهم في التوسط من ذلك وسرعة حوالة الأسواق، ومعرفة ذلك ترجع إلى العوائد المتقرّرة بين أهل العمران. . .» (الم: 478/2).

وبعد أن يقرّر دور المغارم والمكوس والجباية في قيمة الأقوات والرخص والغلاء، يورد أمثلة عن الأقطار التي اشتُهرت في عهده بالغلاء أو الرخص. فيذكر أن بلاد الأندلس قد غلت أسعارها لنزوح السكان عن أراضيهم الخصبة بسبب الحروب مع النصارى والتجائهم إلى ساحل البحر مما أوجب عليهم الزيادة في النفقة لاستصلاح الأراضي الجديدة وفلحها، وليس كما يحسب الناس بسبب قلّة الأقوات والحبوب بأرضهم.

أما البلاد التي عُرفت بالرخص فهي بلاد البربر. وسبب ذلك أنه «لما كانت بلاد البربر بالعكس من ذلك (أي من بلاد الأندلس) في زكاء منابتهم وطيب أرضهم ارتفعت عنهم المؤن جملة في الفلح مع كثرته وعمومه، فصار ذلك سبباً لرخص الأقوات ببلدهم» (الم: 440/2).

وهكذا نرى أن ما له علاقة بقيمة الأسعار وأثمانها إنما يتعلق بنوع السلع، ومدى وفرتها أو ندرتها، وكثرة السكان وقلّتهم، وساعات العمل، وعدد الفعلة، وما يفرض عليها من المكوس والمغارم والجباية، وما تتعرّض له من عرض وطلب، واحتكار في المدن الكبيرة أو الصغيرة، ونقل، ورواج أو كساد، لأن كل هذه الحالات من قوانين السوق تتدخّل في تحديد الأسعار ارتفاعاً وانخفاضاً، غلاءً ورخصاً.

ز ـ الدخل والخرج:

في تعريف الاقتصاديين يطلق الدخل على «الإيراد الذي يحصل عليه الشخص من عمله أو ماله، ويقدّر عادة بالنقود، ويسمّى حينئذ بالدخل النقدي. أما الدخل الحقيقي فهو كمّية السلع والخِدْمات التي يستطيع الشخص شراءها بدخله النقدي. فإذا كان الدخل النقدي ثابتاً، فإن الدخل

الحقيقي يتوقّف على مستوى أسعار السلع، فارتفاع أسعار السلع يعني انخفاض الدخل الحقيقي، والعكس بالعكس»[1].

ويربط ابن خلدون الدخل والخرج بالعمران وأسبابه من عمل وسوق ورواج سلعة وغيرها، فيرى أنه بكثرة العمران «تنفُق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجُه، ويحصل اليسار لمنتحِلي ذلك من قِبَل أعمالهم. . .» (الم: 436/2).

ومما لاحظه في هذه المسألة أيضاً تفاوتُ دخل الأفراد وأجورُهم بين المدن والبلاد. ففي بلاد المغرب وجد أن «حال القاضي بفاس أوسع من حال القاضي بتلمسان. كذا كلّ صنف مع أهل صنفه. وكذا أيضاً حال تلمسان مع وهران والجزائر، وحال وهران والجزائر مع ما دونهما، إلى أن تنتهي إلى أهل المداشر الذين اعتمالهم في ضرورات معاشهم فقط، أو يقصِّرون عنها. وما ذلك إلا لتفاوت الأعمال فيها، فكأنها كلّها أسواقٌ للأعمال. والخرجُ في كل سوق على نسبته. . . إلخ» (نفسه).

وأما في بلاد مصر والقاهرة فوجد بين أمصارها، في مسألة الدخل والخرج، توازناً وتكافؤاً وعلاقات مطَّردة بينها، لذلك قال: «وأما حال الدخل والخرج فمتكافىء في جميع الأمصار» (الم: 437/2). والسبب هو أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران البلاد المغربية.

ومن ملاحظاته الهامة في تكافؤ الميزان الاقتصادي للفرد والدولة تفطّنُه إلى تأثيره في مستوى معيشة السكان ورفاهية البلاد. فقد لاحظ أنه «متى عظُم الدخل عظم الخرج، وبالعكس. ومتى عظم الدخل والخرج اتّسعت أحوال الساكن، ووسع المصر» (الم: 437/2). وبسبب مزايا هذه الرؤية يسعى الأفراد والدول بكل جهودهم إلى تحقيق التكافؤ والتعادل والتوازن بين الدخل والخرج، لأن كل هذه المكاسب في ميزانيات الدول الطامحة إلى النهضة غاية من غايات السعادة والعمران والتقدّم.

---

(1) الموسوعة الميسرة: 785/1.

وهكذا يشتقّ ابن خلدون من هذه التأمّلات في خصوص تكافؤ الدخل والخرج أو تفاوتهما قاعدة عامة وقانوناً اقتصادياً لكثرة العمران دور كبير فيه، فيقول: «وكلّ شيء يبلغك من مثل هذا فلا تُنكره، واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه...» (الم: 437/2).

4 ـ الثروة ووسائل تنميتها:

يتردّد مصطلح الثروة في المقدمة عبر فصول عدّة، كما تتردّد مصطلحات أخرى لها علاقة بالثروة أو أنها ترادفها مثل: الغنى واليسار والترف والبذخ. وكأن ابن خلدون يشير بكلّ ذلك إلى أهمية الثروة في حياة الإنسان ودورها في تطوّر الدول والمجتمعات البشرية وازدهارها، ودفعها إلى التقدم والحداثة، حتى إنه جعل عنوان بعض فصوله دالاً على هذه الأهمية كما في هذا العنوان «فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرّفه ونفاق الأسواق، إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة» (الم: 435/2).

والثروة حسب المعاجم هي «الأموال القابلة للتملّك والتقويم والمحدودة الكمية»[1]. ولتحديد معنى الثروة عند ابن خلدون نذكِّر القارىء أوّلاً بأنه حصر الكسب في قِيَم الأعمال حسب ما ورد في قوله عن أسباب الثروة وتدرّج حصولها: «إنّ المكاسب إنما هي قيم الأعمال؛ فإذا كثُرت الأعمال كثرت قيمُها بينهم؛ فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتْهم أحوال الرَّفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنُّق في المساكن والملابس، واستجادة الآنية والماعون واتِّخاذ الخدم والمراكب. وهذه كلها أعمال تُستدعى بقِيَمها، ويُختار المهَرة في صناعتها والقيام عليها، فتنفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجُه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم.

---

(1) انظر: المدخل (ث ر ي) في معجم المصطلحات العلمية والفنية، يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، د. ت.: 103. والمعجم الوسيط، القاهرة.

ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته. . . إلخ» (الم: 435/2 ـ 436، وانظر أيضاً: 441/2). فالواضح من هذا القول أن الأعمال هي أساس الثروة وهو ما سيقول به الاقتصاديون أيضاً بعد ابن خلدون.

وليس العمل وحده هو أساس الثروة، فابن خلدون يعتبر أن لها عوامل أخرى مثل أعواض تصدير الأعمال الزائدة على الضرورات وقيمها حسب ما حدّده في قوله: «وأهل مدينة أو مصر إذا وُزِّعت أعمالهم كلّها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتُفِيَ فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقِيَت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتُصرَفُ في حالات الترف وعوائده، وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقِيَمه، فيكون لهم بذلك حظٌّ من الغنى» (الم: 435/2).

ومن أسباب الثروة أيضاً الجاه: وهو «القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلّط بالقهر والغلبة، ليحملَهم على دفع مضارّهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك» (الم: 471/2). ودليله على دور الجاه في الغنى والثروة ما ذكره في فصل «في أن الجاه مفيد للمال» من «أنا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. . .» (الم: 469/2).

وفي تحديده لأسباب الثروة عند أصحاب الجاه وانعدامها عند فاقديه، يقول: «والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يُتقَرّب بها إليه في سبيل التزلّف والحاجة إلى جاهه. فالناس مُعِينون له بأعمالهم في جميع حاجاته من ضروريّ أو حاجيّ أو كماليّ، فتحصل قيم تلك الأعمال كلّها من كسبه. وجميع ما شأنه أن تبذل فيه الأعواض من العمل، يستعمل فيها الناس من غير عوض، فتتوفّر قيم تلك الأعمال عليه. فهو بين قيم للأعمال يكتسبها وقيم أخرى تدعوه الضرورة إلى إخراجها، فتتوفّر عليه. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة، فتفيد الغنى لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يسارا

وثروة. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش كما قدمناه. وفاقد الجاه بالكلية ولو كان صاحب مال، فلا يكون يساره إلا بمقدار ماله وعلى نسبة سعيه، وهؤلاء هم أكثر التجار. ولهذا تجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير» (الم: 469/2).

ومن دواعي الثروة أيضاً التديّن الموجب للجاه؛ فاعتقاد البسطاء والجهَلة من الناس في منتحلي الديانة، والمبالغة في حسن الظن بهم - مع رياء بعضهم أحياناً - يدفعهم إلى خدمتهم وإعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، ظناً منهم أن في ذلك مجلبة للرضا الإلٰهي والخير والبركة والغفران. من ذلك مثلاً أن الناس يتولون في البادية مساعدتهم في مصالحهم، «وكُلٌّ قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه، ويتأثَّل الغنى من غير سعي. . .» (الم: 469/2 - 470). وهكذا تُسرع إلى المتدينين الثروة فيُصبحون مياسير من غير مال مقتنًى ولا جهد مبذول ولا خبرة اقتصادية. وعندئذ لا يكون الدين إلا وسيلة من وسائل الجاه والكسب والثراء وقضاء المصالح الشخصية.

ومنها الخضوع والتملّق؛ وقد بسط ذلك في فصل بعنوان «في أن السعادة والكسب إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملُّق وأن هذا الخُلُق من أسباب السعادة» (الم: 470/2 - 474). وسنعود إلى هذا السبب في فصل علم الإناسة لاحقاً.

أما منافع الثروة وفوائدها فنجد منها الملكية. ذلك أن وفرتها تمكن أصحابها من تملّك الضياع والعقارات وغيرها. وهي - أي الملكية - تتمّ إما بالوراثة من الآباء، أو بحوالة الأسواق. «فإن العقار في أواخر الدولة وأول الأخرى، عند فناء الحامية، وخرق السياج، وتداعي المصر إلى الخراب، تقلّ الغبطة به لقلّة المنفعة فيها، بتلاشي الأحوال، فترخص قِيَمها وتُتَمَلّك بالأثمان اليسيرة، وتُتَخَطّى بالميراث إلى ملك الآخر. . .» (الم: 443/2).

ويرى ابن خلدون أن العقار والضِّياع غير كافية لسدّ حاجات معاشِ مالكها لكونها لا تفي بعوائد الترف وأسبابه، وإنما هي في الغالب لسدِّ

النقص وضرورات المعاش. أما القصد الحقيقي في نظره من اقتناء العقارات والضياع، فسببه كما استفاده من شيوخ البلدان «إنما هو الخشية على من يترك خلَفه من الذّرّيّة الضِّعاف، ليكون مرباهم به، ورزقهم فيه، ونَشْؤهم بفائدته، ما داموا عاجزين عن الاكتساب. . . إلخ» (نفسه: 443/2 ـ 444).

ومن نتائج الثراء أيضاً، عدا التملك والتقدم الاقتصادي والتطور الاجتماعي والعمراني بعامة، التقدّم الثقافي. فقد لاحظ أن الآداب والعلوم وغيرها من الفنون لا تزدهر إلا بعد استبحار الضروريات. وهذا ما كان عليه العرب في مختلف عهودهم منذ ظهور الإسلام واتّساع فتوحاتهم مشرقاً ومغرباً. ولابن خلدون عديد الأقوال في هذه الرؤية. منها هذا القول الذي خصّ به فن الغناء: «فلما جاءهم التّرف وغلب عليهم الرّفه بما حصل لهم من غنائم الأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقّة الحاشية واستحلاء الفراغ. وافترق المغنّون من الفرس والروم فوقَعوا إلى الحجاز وصاروا مواليَ للعرب، وغنُّوا جميعاً بالعيدان والطنابير والمعازف والمزامير، وسمع العرب تلحينهم الأصوات، فلحّنوا عليها أشعارهم. . . إلخ» (الم: 517/2).

ولثروة الدولة وسائل لتنميتها، ذكر ابن خلدون العديد منها مثل: الجباية ووضع المكوس على بِياعات الرعايا وأسواقهم، والزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استُحدِث من قبل، ومقاسمة العمال أموالَهم، واستحداث التجارة والفلح للسلطان، إلى آخر ما تعرض له منها في المقدمة؛ خاصة في «فصل في أن التجارة من السلطان مُضرّة بالرعايا، مُفسدة للجباية» (الم: 342/1).

ولما كانت الجباية هي الضرائب التي تفرضها الدولة على الإنتاج من سلع وغيرها؛ اعتبرت من أهمّ موارد ميزانية الدولة ووسائل نموّها، فهي ـ حسب تعبيره ـ «مادة الدولة» (الم: 452/2)؛ حتى إنه خصّص لها ولغيرها من مكوس ومغارم فصلين، دون ما تعرض له من شؤونها في بعض الفصول الأخرى: الأول بعنوان «فصل في الجباية وسبب نقصها ووفورها» (الم: 339/1 ـ 341)، والثاني بعنوان «فصل في ضرب المكوس آخر الدول»

(الم: 341/1). كما خصص لها فصلاً ضمن فصول الخطط الدينية الخلافية بعنوان «ديوان الأعمال والجبايات» (301/1 ـ 302)، وتعرض لها كلما رأى ذلك ضرورياً مثل اعتباره في ملاحظة نفسية هامة أن المغارم والضرائب مما توجب المذلّة. وفي هذا المعنى قال: «فإن القبيل الغارمين ما أعطوا اليد من ذلك حتى رضوا بالمذلة فيه، لأن في المغارم والضرائب ضَيْماً ومذلّة لا تحتملُها النفوس الأبيّةُ إلا إذا استهونَتْه عن القتل والتَّلَف، وأن عصبيّتها حينئذ ضعيفة عن المدافعة والحماية» (الم: 188/1 ـ 189). . . إلخ.

وعن موارد الجباية قال ابن خلدون: «إن معظم الجباية إنما هي من الفلاحين والتجار لا سيما بعد وضع المكوس ونموّ الجباية بها؛ فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة، وقعد التجار عن التجارة، ذهبت الجباية جملة أو دخَلها النقص المتفاحش» (الم: 343/1). وقال أيضاً: «وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق، فيكثر مالُها ويشمخ سلطانها» (الم: 441/2).

ولتكون الجباية من وسائل تنمية الأموال لا بد لها من شروط، منها خاصة العدل سواء في وضع قوانينها أو استخلاصها. يقول: «واعلم أن السلطان لا (ينَمّي) مالَه و(لا) يدرّ موجوده إلا الجباية، وإدرارها إنما يكون بالعدل من أهل الأموال، والنظر لهم بذلك. فبذلك تنبسط آمالُهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها» (الم: 344/1).

أما آفات الجباية فنجد منها ما يتعرض له الإنتاج من قحط وجوائح، وبعبارة أوضح من أزمات ينقص بها الإنتاح الموجب لنقصان الجباية؛ وكذلك توظيف السلطان أمواله في الاستثمار التجاري وغيره، وهو كما مرّ مضرٌّ بالرعايا، مَفسَدة للجباية؛ ونذكر منها أيضاً الزيادة في الضرائب والمغارم وتسليط المظالم.

ومن الآفات أيضاً المصادرات التي يتعرّض لها المسؤولون والجُباة، فيلجؤون إلى الفرار بأموال الدولة؛ وكأن ابن خلدون كان يتنبّأ بما سيقع لتونس مثلاً من فرار بعض المسؤولين بأموالها في القرن التاسع عشر في مثل حالتي محمود بن عياد والقائد نسيم شمامة اليهودي، لما فرّ الأول إلى

باريس وتحصّل على الجنسية الفرنسية، والثاني إلى باريس فإيطاليا حيث تحصّن بجنسيتها للنجاة من المحاكمة بتهمة خيانة مؤتمن. وفيهما ألف الجنرال حسين التونسي كتابين: الأول بعنوان «حسم الألداد في نازلة بن عياد»، والثاني «القسطاس المستقيم في ظهور اختلال الحكم بنفي جنسية القايد نسيم».

وقد نصّ ابن خلدون على مضارّ آفة الفرار بأموال الدولة فقال: «ومن أمثال هذه المعاطب صار الكثير منهم ينزعون إلى الفرار عن الرتب والتخلّص من ربقة السلطان بما حصل بأيديهم من مال الدولة إلى قُطر آخر. ويرون أنه أهنأ لهم وأسلم في إنفاقه وحصول ثمرته، وهو من الأغلاط الفاحشة والأوهام الفاسدة لأحوالهم ودنياهم» (الم: 346/1، فصل ولما يتوقعه أهل الدولة من ملوكهم من المعاطب).

ومن هذه الأخطار على الجباية نقص العطاء والمعونات من السلطان الموجب للكساد. «فإذا احتجَن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقِدت فلم يصرفها في مصارفها، قلّ حينئذ ما بأيدي الحاشية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلّت نفقاتُهم جملة وهم معظم السواد. ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممّن سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر لقلّة الأموال، لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلّة أموال السلطان حينئد بقلّة الخراج، فإن الدولة كما قلناه هي السوقُ الأعظم وأمُّ الأسواق كلّها وأصلُها ومادتُها في الدخل والخرج، فإذا كسدت وقلّت مصارفها فأجدرُ بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثلُ ذلك وأشدّ منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردّد بين الرعية والسلطان، منهم إليه ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية. سنّة الله في عباده» (الم: 347/1 ـ 348)... إلى آخر ما بسطه من أسباب نقص الجبايات والمغارم.

وإلى جانب أخطار الجباية هناك أخطار أخرى تصيب المال والثروات

ذكر منها ابن خلدون الاكتناز. ويتمثل ضررُه في تعطيل التنمية بفقدان وسائل التمويل وبعث المشروعات الإنتاجية. يقول على لسان طاهر بن الحسين قائد المأمون في رسالته إلى ابنه عبدالله لما ولاه المأمون الرقة، المدينة السورية على الفرات، ومصر وما بينهما: «واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادّخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكفّ الأذيّة عنهم، نَمَت وزكَت وصلُحت العامة وتزيّنت بها الولاية، وطاب بها الزمان واعتُقِد العزّ والمنفعة. . . إلخ» (الم: 372/1).

ومنها الاعتداء والمظالم كما أشرنا إليه سابقاً في محور العمل لما ذكر «أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها. . . إلخ» (الم: 348/1). كما قرر أن مثل هذه المظالم والمفاسد هي طريق للتمرد على السلطة والخراب، لأنها هي «المُفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش» (الم: 352/1).

وبسبب هذه الأخطار كان المتموّلون في حاجة ـ كما مر ـ إلى الجاه والمدافعة لحماية أموالهم. «وذلك أن الحضَري، إذا عظُم تموّلُه، وكثر للعقار والضياع تأثُله، وأصبح أغنى أهل المصر، ورمقَتْه العيون بذلك، وانفسحت أحواله في الترف والعوائد، زاحم عليه الأمراء والملوك وغصّوا به. ولما في طباع البشر من العدوان تمتدّ أعينهم إلى تملّك ما بيده، وينافسونه فيه، ويتحيّلون على ذلك بكل ممكن، حتى بحصوله في ربقة حكم سلطاني، وسببٍ من المؤاخذة ظاهر، ينتزع به ماله. وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذِ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث. قال ﷺ: «**الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود مُلكاً عَضوضاً**». فلا بدّ حينئذ لصاحب المال والثروة الشهيرة في العمران من حاميةٍ تذود عنه، وجاهٍ ينسحب عليه من ذي قرابة للملك أو خالصة له أو عصبية يتحاماها السلطان. فيستظلّ هو بظلّها، ويرتع في أمنها من طوارق التعدّي. وإن لم يكن له ذلك أصبح نهباً بوجوه التحيّلات وأسباب الحكّام» (الم: 444/2).

ومن أخطار الغنى والثروة نذكر أيضاً الأخطار التربوية والأخلاقية والاجتماعية والحضارية؛ فتربية الأطفال على كثرة الإنفاق والبذخ والترف تُفسد طباعَهم وأخلاقهم؛ ذلك أنهم يعيشون ولا حافز لهم على الكسب وطلب الرزق مع ما يكتسبونه من عادات الاتكال واللّهو والبطالة والتفسخ الأخلاقي. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الملوك والأمراء ورجال الدولة والمسؤولين إذا ما كثرت عندهم دخول الجبايات، فإنهم ينشغلون عن الحكم وصيانة البلاد من كل تعدٍّ وفساد بعقد مجالس الشراب والمجانة واللهو والغناء، ويميلون إلى الفراغ والتعطل، وغيرها.

وبتوالي هذا السلوك المترف من الصغير والكبير نجد ـ كما قال ابن خلدون ـ «أن المصر الكثير العمران يكثر ترفه كما قدّمناه، وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف. وتعتاد تلك الحاجات لِما تدعو إليها، فتنقلب ضروراتٍ، وتصير الأعمال فيه كلّها مع ذلك عزيزة والمرافق غالية بازدحام الأغراض عليها من أجل الترف. . .» (الم: 440/2). وفي تاريخ العرب والمسلمين أمثلة عديدة عن عواقب الترف، والأخطار التي وقعوا فيها بسببه.

وقد أوجز ابن خلدون ما عرضناه من أخطار الغنى والثروة، أو الترف والحضارة، على الأخلاق والفضائل في عبارة بليغة عما نريد قوله، وهي أن «الترف مُفسِد للخلُق بما يحصل في النفس من ألوان الشر والسَّفسفة وعوائدها ـ كما يأتي في فصل الحضارة ـ، فتذهب منهم خلالُ الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خلال الشرّ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولة مبادئ العطب وتتضعضع أحوالُها، وتنزل بها أمراضٌ مزمنة من الهرم إلى أن يُقضى عليها» (الم: 220/1). وقال أيضاً في (فصل في أن الحضارة غاية العمران): «إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. . . إلخ» (451/2).

وأما الأخطار الاجتماعية فنذكر منها خاصة دور الثروات في تضخّم

الفوارق بين الفئات الاجتماعية، وبالنتيجة في انقسام المجتمع إلى طبقات يمكن حصرها في طبقات الأثرياء والفقراء والوسطى. ومن هذه الطبقة الأخيرة طبقة العلماء والفقهاء وغيرهم من أهل المناصب العلمية والفكرية. وسنتحدث عنها في علم الإناسة حيث بيّنا ـ حسب ابن خلدون ـ أن أهلها بعيدون عن الثروة لشرف بضاعتهم. كما سيمرّ بنا الحديث كذلك عن طبقة الفقراء في ما سيلي من هذا الفصل.

ولا يفوتنا أن نذكِّر القارئ بأن لهذا الاتّساع في حجم الثروات لدى الأفراد وتبايُن مقاديرها دوراً في اضطراب المجتمع وتعرّضه والدولة إلى الهزّات والفتن المُهلكة للسلامة والأمن، والمُعرقلة للرقي والتقدم؛ وباختصار إن للثروات وتفاوتِها بين الناس بُعْداً حاسماً في العمران البشري عامة، إيجاباً كان هذا البعد أو سلباً.

5 ـ الفقر والفقراء:

وفي مقابل البحث في الثروات والغنى تطرّق ابن خلدون إلى قضايا الفقر والفقراء إشعاراً منه بدور هذا العنصر في اختلال التوازن الاجتماعي. من ذلك ما وصف به فقراء القرى والمداشر من احتياج وعَوَز في قوله: «فلذلك تجد أهل هذه الأمصار الصغيرة ضعفاء الأحوال متقاربين في الفقر والخصاصة، لِمَا أن أعمالهم لا تفي بضروراتهم. ولا يفضل لهم عنها ما يتأثّلونه كسباً، فلا تنمو مكاسبهم. فهم لذلك مساكين محاويج، إلا في الأقل النادر. واعتبرْ ذلك حتى في أحوال الفقراء والسُّؤّال. فإن السائل بفاس أحسنُ حالاً من السائل بتلمسان أو وهران. ولقد شاهدتُ بفاس السُّؤّال يسألون أيام الأضاحي أثمانَ ضحاياهم، ورأيتهم يسألون كثيراً من أحوال الترف واقتراح المآكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون كالغربال والآنية. ولو سأل السائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكِرَ وعُنِّفَ وزُجِر» (الم: 436/2 ـ 437).

ويقارن بين أهل المشرق والمغرب من حيث الغنى والفقر، والتفاوت الاقتصادي، فيقول: «ويبلغنا لهذا العهد عن أحوال أهل القاهرة ومصر من

الترف والغنى في عوائدهم ما نقضي منه العجب، حتى إن كثيراً مِن الفقراء بالمغرب ينزعون إلى النقلة إلى مصر لذلك، ولِما يبلغهم من أن شأن الرفه بمصر أعظم من غيرهم. وتعتقد العامة من الناس أن ذلك لِطُمُوِّ الأموال في تلك الآفاق، وأن الأموال مُخزّنة لديهم؛ وأنهم أكثر صدقة وإيثاراً من جميع أهل الأمصار، وليس كذلك. وإنما هو لما تعرفه من أن عمران مصر والقاهرة أكثر من عمران هذه الأمصار التي لديك، فعظُمت لذلك أحوالُهم» (الم: 437/2).

وذكر أيضاً أن بعض البطّالين اتَّخذ السحر والطلاسم وعلم أسرار الحروف والأوفاق وخط الرمل لاستخراج الكنوز والدفائن الأرضية. وعن صناعة خط الرمل، يقرر بأنه قد «انتحل هذه الصناعة كثيرٌ من البطّالين للمعاش في المدن، وصنّفوا فيها التصانيف المحصّلة لقواعدها وأصولها كما فعله الزناتي منهم وغيره» (الم: 155/1)؛ ويقول أيضاً: «ونجد كثيراً من طلبة البربر بالمغرب العاجزين عن المعاش الطبيعي وأسبابه يتقرّبون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخرّمة الحواشي إما بخطوط أعجمية، أو بما ترجم بزعمهم منها من خطوط أهل الدفائن، بإعطاء الأمارات عليها في أماكنها، يبتغون بذلك الرزق منهم، بما يبعثونهم على الحفر والطلب؛ ويموّهون عليهم بأنهم إنما حملهم على الاستعانة بهم طلب الجاه في مثل هذا من منال الحكام والعقوبات. . . إلخ» (الم: 465/2).

ويذكر أيضاً في أماكن أخرى أن هناك آخرين من الفقراء والمحتاجين اتخذوا التسوّل واللصوصية وقطع الطرق والاحتراب أسباباً للمعاش والاحتراف. . . إلخ.

إن كل هذه الصور من الاحتياج والفقر تُرْهِص، ولا شك، لعديد الأمراض والأوبئة والمجاعات والموتان. وقد شاهد ابن خلدون منذ صغره أنواعاً من هذه الآفات مثل الطاعون الذي أصاب العالم سنة 749هـ مشرقاً ومغرباً، وأودى بوالديه وشيوخه حتى اضطُرّ في حال من الإحباط والضيق إلى الارتحال عن موطنه التونسي كما ذكرناه في ترجمة حياته.

ومن تعليلاته لأسباب المجاعات والموتان التي تكثر في آخر الدول حسب تصنيفه لأعمارها، انقطاع الناس عن السعي والكسب لكثرة الضرائب والاضطرابات، وشيوع الفوضى، وقلة الادخار، وانقطاع الأمطار واستمرار الجفاف على مدى السنوات؛ وإلى كل هذه الأسباب أشار قائلاً: «أما المجاعات فلقبض الناس أيديهم عن الفلْح في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدول من العدوان في الأموال والجبايات، والبِياعات والمكوس، أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا، وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقلّ احتكار الزرع غالباً. وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمرّ الوجود، ولا على وتيرة واحدة؛ فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلّتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف، ويقلّ ويكثر؛ والزرع والثمار والضرع على نسبته، إلا أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار... إلخ» (الم: 367/1).

وأما كثرة الموَتان فيُعلِّلها تعليلاً اقتصادياً وصحِّياً، أي أنها تكون ـ كما سبق ـ نتيجة «كثرة المجاعات، أو كثرة الفتن لاختلال العمران، فيكثر الهجر والقتل أو وقوع الوباء. وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة. وإذا فسد الهواء، وهو غذاء الروح الحيواني ومُلابسُه، فيسري الفساد إلى مزاجه. فإنْ كان الفساد قوياً وقع المرض في الرئة. وهذه هي الطواعين وأمراضُها مخصوصة بالرئة. وإن كان الفساد دون القويّ والكثير فيكثر العفَن ويتضاعف، فتكثر الحُمَّيَات في الأمزجة، وتمرض الأبدان وتهلك... إلخ» (الم: 367/1 ـ 368).

ويحاول الهادي التيمومي أن يعلِّل ظاهرة الفقر في عصر ابن خلدون تعليلاً اقتصادياً آخر، فيذهب إلى «أنّ تحوّل الفقر إلى ظاهرة بارزة في المغرب العربي معناه ظهور قوّة عمل مفصولة عن وسائل الإنتاج يستطيع ملاّكو الأراضي وقطعان الماشية استغلالها كما يريدون. وتُوجد دلائل تشير إلى أن من أسباب انتشار الفقر تخصيص أقوياء القوم «إقطاعاتهم» لتربية الماشية (أغنام وإبل) نظراً إلى تزايد طلب الصناعات الحِرْفية المحلِّية،

وخاصة الصناعات النسيجيّة الإيطالية، على الصوف؛ والتخصُّص في تربية الماشية نشاط لا يُشغِّل إلا قلّة من اليد العاملة»[1].

ومع هذه الإفاضة في بيان حالات الفقر وسوء عواقبه فإننا لم نجد ابن خلدون يقترح حلولاً جذرية للقضاء عليه، ما عدا ما يستنتج من حديثه عن الفقر أن القضاء عليه إنما هو في القضاء على أسبابه، أو العمل بما يقترحه الشرع الإسلامي من حلول كالزكاة والصدقات والحسنات وغيرها، أو الإشارة إلى دور الأوقاف في بناء المدارس والخوانق بمدينة القاهرة لمساعدة الفقراء على تخطِّي فقرهم وعجزهم عن مجابهة مصاريف تلقِّي العلم. خاصة حينما رآها ـ كما ذكر ـ قد «أصبحت معاشاً للفقراء من الفقهاء والصوفية، وكان ذلك من محاسن هذه الدولة التركية، وآثارها الجميلة الخالدة» (الت: 279).

وقد أكبر ابن خلدون هذا الموقف الإنساني من السلاطين الأتراك، فسجَّله لهم بكل تقدير باعتباره منقبة من مناقب تشجيع طلبة العلم الفقراء في هذه الفقرة المعبرة عن حب العلم ورجاله: «فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والرُّبُطِ ووقفوا عليها الأوقاف المُغِلّة يجعلون فيها شِرْكًا لولدهم، يُنْظر عليها أو يصيب فيها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والصلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثُرت الأوقاف لذلك وعظُمت الغلات والفوائد. وكثُر طالب العلم ومعلّمُه بكثرة جرايتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقَت بها أسواقُ العلوم وزخرت بحارُها» (الم: 527/2). . . إلخ.

وفي المقابل شملت معالجةُ مظاهر الفقر في المجتمع الإسلامي عصرَ ابن خلدون اعتمادَ عدة وسائل أخرى. منها ما يمكن اعتباره في ما سماه الشفقة والنعرة في قوله عند الحديث عن العصبية: «وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطباع

(1) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي: 39.

البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدوّ لهم» (الم: 173/1)؛ ويمكن أن نعتبر أن هذه الشفقة هي التي سيسمّيها آدم سميث في كتابه «العواطف الأخلاقية» بالأريحية الأخلاقية[1]؛ وكذلك هي التي ستقصدها الباحثة الأمريكية «غيرترود همّلْفَارِب» في عنوان كتابها «التفسير الأخلاقي للمجتمع: الفقر والشفقة».

6 ـ قضايا ومقولات اقتصادية أخرى:

ومن القضايا الأخرى التي لها علاقة بعلم المعاش أو الاقتصاد عند ابن خلدون نذكر مسائل رأس المال، والخصب والجدب، والعملة النقدية، وموضوعات أخرى عديدة صرفنا عنها النظر حتى لا نبعد أكثر عن الطول المقدّر والهدف المسطّر لهذا الفصل بالنسبة إلى غيره من فصول الكتاب، ولنترك مجال البحث فيها لغيرنا من الدارسين.

وعلى الرغم من ذلك لا يفوتنا التذكير بمقولات أخرى تَمُتُّ بصلة إلى نظرية ابن خلدون الاقتصادية مثل قوله بدور العامل الاقتصادي في التطور باعتباره أهم العوامل في التحوّلات حسب ما بيّناه في ما سبق من هذا الفصل، وكذلك في الفصل الرابع من هذا الكتاب. يقول محمود أمين العالم حول هذا الدور: «فأحوال العالم والأمم وعوائدهم على حدّ قول ابن خلدون لا تدوم على وتيرة واحدة، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال في الأشخاص والأوقات والأمصار في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول؛ والعامل الحاسم عند ابن خلدون في هذا التحوّل والتبدّل المتّصل هو اختلاف ناحية الناس من المعاش، أي أن الاقتصاد هو العامل الحاسم في هذا التحول والتبدّل دون استبعاد العامل الجغرافي والاجتماعي»[2].

---

(1) انظر: فصل الاقتصاد السياسي والعواطف الأخلاقية في كتاب الطرق إلى الحداثة، غيرترود همّلفارب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 367، سبتمبر 2009: 57 ـ 74.

(2) تأملات في مفهوم التاريخ عند ابن خلدون، محمود أمين العالم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس/آذار 2006: 136 ـ 137.

ونذكر أيضاً أن محمد فريد غازي حاول تلخيص نظرية التطور عند ابن خلدون فرأى أن ذلك يكون في العناصر التالية:

1 ـ الازدياد في السكان. 2 ـ الازدياد في الحاجات. 3 ـ الازدياد في ثروة المنتجين، خاصة طبقة الصناع الكبار، إن كانت سياسة الدولة موالية لهم[1].

ثم يختم رأيه في عصرية ابن خلدون الاقتصادي، فيقول: «وأرى لابن خلدون عقلية عصرية. فهِمَ سرّ تطور المجتمع والدولة، وأهمية «رأس المال» في تطور المجتمع؛ فذهب يدافع عن التجار، وعن لزوم احترام تجارتهم»[2].

ومما نودّ التذكير به أيضاً في نظرية ابن خلدون الاقتصادية مقارباته الآخذة بما يشبه المادية التاريخية وتأثيراتها الاقتصادية. وقد مر بنا البحث في هذه القضية في أواخر الفصل الرابع «فصل تأسيس علم العمران البشري» حيث ذكرنا أن من الأدلة على إسهامه في هذه المسألة قوله عن أصل العمران إنما هو في التساكن للتعاون على المعاش والإنتاج، وقوله بأسبقية الجانب المادي على الجانب الروحي، وبحتمية الوقائع والأحداث، إلى آخر الأدلة على ما يشبه المادية التاريخية مما ورد في المقدمة.

على أن ابن خلدون في نظر محمد عابد الجابري «لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا بجبرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معيّنة، بل مزج بين هذه الحتميات كلّها في «حتمية» واحدة هي «الحتمية العمرانية» إن صحّ القول»[3]. وقد سبق لنا أيضاً رأي عبدالله العروي في حتمية ابن خلدون ونقده لها، وكذلك نقد نظرية ما بعد الحداثة للحتمية ودعوتها إلى تجاوزها.

---

(1) هل خلف ابن خلدون علماً جديداً؟ محمد فريد غازي، الفكر، مارس 1961: 65.

(2) نفسه: 64.

(3) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، محمد عابد الجابري، ط7، بيروت 2001: 260.

7 ـ مذهب ابن خلدون الاقتصادي:

لا مندوحة لنا في هذا الفصل عن الإشارة إلى المذهب الاقتصادي الذي يدين به ابن خلدون في المقدمة.

وأول ما نذكره في هذا المجال هو أنه ربما كان يمهّد لظهور نظام اقتصادي جديد مشابه للنظام الرأسمالي قبل ظهور الرأسمالية مذهباً اقتصادياً في أوروبا في القرن السادس عشر.

ويحاول الهادي التيمومي تعليل هذا التوجه الاقتصادي عند ابن خلدون، فيقول: «وإذا كان ابن خلدون قد اكتشف حقائق اقتصادية مشابهة لاكتشافات علماء الاقتصاد «الكلاسيكيين» الأوروبيين ـ رغم وقوعه في بعض الأخطاء مثل الخلط بين السعر والقيمة ـ فلا بد أن نفترض أنّ شيئاً مشابهاً في نواح معيّنة للنظام الرأسمالي كان قائماً في المغرب العربي في عصر ابن خلدون واسترعى انتباهه. لقد أحس ابن خلدون ـ رغم فوضى الأحداث التي توالت على المغرب العربي في عصره (أوبئة، قلاقل سياسية، شغَب الأعراب الذي لا ينتهي، هجومات الأساطيل الأوروبية. . .) ـ أن هناك **«خلقاً جديداً ونشأةً مستحدثةً وعالماً محدثاً»**[(1)].

ثم يقول موضِّحاً ومقترحاً نمط الإنتاج الجديد الذي توصل إليه: «وإني لأجزم بأن ذلك الأمر الجديد الذي أوحى لابن خلدون آراءه الاقتصادية هو نمط إنتاج جديد تشكّل في المغرب العربي على أنقاض العبودية، أقترح تسميته بنمط **الإنتاج المُخامِسِي**. وكان هذا النمط الإنتاجي الجديد هو «اليد الخفِيّة» التي شرحت صدر ابن خلدون ونفخت له فيه تلك الآراء الاقتصادية الوجيهة. ومن باب تقريب الحقائق إلى الأذهان يمكن اعتبار تاريخ تشكُّل هذا النمط الإنتاجي الجديد متزامناً مع ظهور الدولة الموحدية. . .»[(2)].

---

(1) في المقدمة ورد هذا القول عن تبدّل العالم وتحوّله على هذه الصورة: «وكأنه خَلْق جديد، ونشأة مُستأنفة، وعالم محدث» (الم: 63/1).

(2) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي صفاقس ـ تونس 2007: 27 ـ 29.

ومن الراجح أن التيمومي عَنَى بقوله علماء الاقتصاد الكلاسيكيين الأوروبيين آدم سميث ودافيد ريكاردو وأمثالهما؛ كما نلمس في مصطلح «اليد الخفية»، سواء في النص السابق أو في عنوان الفصل الأول من كتابه «الغائب في تأويلات العمران الخلدوني»، ما يشي باعتماده نفس المصطلح الذي اعتمده الاقتصادي الأسكتلندي آدم سميث. وقد بيّنت الباحثة الأمريكية «غيرترود همِّلْفارب» المدلول التشبيهي والاقتصادي لمصطلح اليد الخفية الوارد في كتابي سميث «ثروة الأمم» (1759) و«العواطف الأخلاقية» (1776)، فقالت في كتابها «الطرق إلى الحداثة» ما نصّه: «. . . إن اليد الخفيّة في الكتاب الأول هي التي تُيسِّر توزيع ضروريات الحياة. أما في الكتاب الثاني فإنها تيسِّر زيادة إيرادات المجتمع. وقد تعرض هذا التشبيه للنقد لأنه يُعطي قدراً كبيراً من الحرية للفرد؛ يعطي قدراً كبيراً من الحرية للتصديق على ما قد يختار أيّ فرد أن يفعله بغضّ النظر عن النتائج بالنسبة إلى الآخرين؛ غير أن له أيضاً الأثر العكسي لتحويل أهمية الحجّة من الفرد إلى المجتمع بجعل المصالح الخاصة تخدم الخير العام. كما أن التشبيه يعطي تفسيراً غائياً، كما لو كان هناك فاعل أريحي فعّال يوجد هذه الغاية المرغوب فيها. وقد قصد سميث أن يكون هذا الفاعل الأريحي يداً خفيّة حقيقية، وليست يداً فعلية على الإطلاق. وهذه هي عبقرية نظام الحرية الطبيعية. فمن دون تدخّل خارجي. ومن دون معرفة الفرد الخاصة الواعية، فإن كل فرد تقوده يد خفية إلى تحقيق غاية لا تكون جزء من قصده. وفضلاً عن ذلك فإن الفرد، بتعقب مصلحته الخاصة بهذه الطريقة، «يحقِّق مصلحة المجتمع مراراً وتكراراً على نحو فعّال بصورة أكبر مما لو كان يقصد بالفعل أن يحققها». . . إلخ[1].

وقد نلاحظ في اقتراح الهادي التيمومي مصطلح الإنتاج المخامسي أنه أراد به ما عرف بالإنتاج الريعي، أو الأسلوب الأسيوي للإنتاج عند كارل

(1) الطرق إلى الحداثة، غيرترود همّلفارب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 367، سبتمبر 2009: 62.

ماركس، أو الأسلوب الخراجي في الإنتاج حسب اصطلاح إيون بانو أستاذ تاريخ الفلسفة الروماني[1].

ولنتبين مدى تقارب الأسلوبين الريعي والمخامسي ـ دون إغفال مراعاة بعض الفروق ـ نعرف بهما أولاً في ما يلي:

في كتاب «التعريفات» للجرجاني بتحقيق محمد عبدالرحمٰن المرعشلي وإضافاته ورد أن الريع هو «السعر الذي يدفع في نظير استخدام أرض، أو تأجير منزل. أما في التحليل الاقتصادي فيعتبر (الريع) عادة الإيرادات التي يكتسبها أي عامل من عوامل الإنتاج المخصصة التي لا يمكن زيادة أو نقص الكمية المعروفة منها في الأسواق، وإذا أمكن زيادتها أو إنقاصها فبمقادير طفيفة جداً».

وفي المعجم الوسيط عرف الريع في الاقتصاد السياسي بأنه «الجزء الذي يؤديه المستأجر إلى المالك من غلّة الأرض مقابل استغلال قواها الطبيعية التي لا تقبل الهلاك».

ولا يفوتنا أن نسجل ـ حسب ملاحظة الهادي التيمومي ـ أن الريع في الإنتاج الفيودالي أشكال ثلاثة: ريع عمل، وريع عيني، وريع نقدي[2].

وأما الإنتاج المخامسي فهو مصطلح مشتق من جِذر الخمس، أي خمس محصول الحبوب الذي يناله المشتغل بالخِماسة أو المخامسة ريعاً، ويسمى في بلاد المغرب العربي الخمّاس أو المخامس، وهذا عدا ما يناله من تسبقات، وفوائد أشغال أخرى من الخضروات والبقول والثمار[3].

ولبيان مدى التقارب بين الأسلوبين الريعي والمخامسي نورد ما ارتآه الهادي التيمومي نفسه في قوله: «يمكن القول إذن إن نمط الإنتاج المخامسي يتميز بالطابع التغيّبي لملاكي وسائل الإنتاج وبحصولهم بوسائل لا

---

(1) العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري: 33، 54 (31هـ).

(2) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي: 88.

(3) نفسه: 60 وما بعدها.

اقتصادية أهمّها الربا على الريع العقاري في شكل عمل من المنتجين المباشرين، على أن هذا الريع العقاري لا يقتصر على فائض العمل، وإنما يلتهم جزء من العمل الضروري لإعادة إنتاج قوة العمل، الأمر الذي يؤدي بالمنتجين المباشرين عمليًا إلى التخلّي عن جزء هام من حريتهم الشخصية والبقاء في خدمة ملاكي وسائل الإنتاج آماداً طويلة، وذلك على الرغم من تمتّعهم بحريتهم القانونية. ويعيش المنتجون المباشرون استلاباً ثقافياً ودينياً يصبح أكثر حدّة في المرحلة الهابطة لهذا النمط الإنتاجي...»[1].

ويرى التيمومي أيضاً أنه كان لهذا الأسلوب المخامسي، طوال عهود دول بني حفص وعبد الواد وبني مرين، وهي المرحلة الصاعدة لنمط الإنتاج المخامسي، أثر في تطور بلاد المغرب العربي وازدهارها اقتصادياً وعمرانياً وثقافياً. وقد أورد نماذج عدة من مظاهر «أنسنة» هذا النظام المخامسي بالنسبة إلى النظام العبودي في الفصل الرابع من كتابه «الغائب في تأويلات العمران الخلدوني».

وهناك أنماط إنتاج أخرى تخضع لنمط الإنتاج المخامسي أوردها الهادي التيمومي في الفصل الثاني من كتابه المذكور مثل: الإنتاج القائم على الرعي والملكية شبه الجماعية، ونمط الإنتاج القائم على الصناعات الحرفية العاملة أساساً للسوق، ونمط الإنتاج القائم على الوحدات الفلاحية العائلية المكتفية ذاتياً أو المتعاملة بصفة محدودة مع السوق، ونمط الإنتاج القائم على التأجير من قبل الرأسمالي، وأخيراً بقايا نمط الإنتاج العبودي[2].

وكذلك نلفي التيمومي يربط بين الأسلوب المخامسي ونمط إنتاج أسيوي هزيل عند إيف لاكوست في كتابه عن ابن خلدون[3]، وأسلوب الإنتاج الإتاوي عند سمير أمين[4]، وأسلوب الإنتاج الخاص القائم على

---

(1) نفسه: 79.

(2) نفسه: 80 ـ 81.

(3) نفسه: 92 ـ 95.

(4) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي: 95 ـ 102.

الغزو الذي قال به محمد عابد الجابري اعتماداً على قول ابن خلدون «. . . لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة، ثم في من تعلق بهم من أهل المصر، وهم الأكثر، فتعظم لذلك ثروتهم، ويكثر غناهم وتتزيّد عوائد الترف ومذاهبه. .» (الم: 445/2).

إن هذا القول الخلدوني يبدو بيانه في قول محمد عابد الجابري: «ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كل ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من «مفاتيح» تخص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وإن لم يعطه اسماً خاصاً: إنه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم نفسه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» بتعبير لوكاتش، كما كانت تفعل العصبية مثلاً؛ والذي كان، مع ذلك، يقوم بدور «حاسم» أحياناً، ومن وراء ستار . . .».

وهذا المفتاح الثالث، أو العامل ما بعد العصبية القبلية والدعوة الدينية أو العامل ما قبل الرأسمالية، حدّد الجابري طبيعته في كتابه «فكر ابن خلدون: العصبية والدولة» وأطلق عليه فيه اسم «أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو»، أي على إنتاج الفائض من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة. وقد وصفه ابن خلدون لهذا السبب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي»، لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معناه، وإما العطاء الذي يمنحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً[1]. . . إلخ.

والخاصية الثانية من خصائص مذهب ابن خلدون الاقتصادي الحرية، أو ما يسمى لدى الغربيّين بالليبرالية، دون الجزم بترادف المصطلحين:

---

(1) العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري: 45. وله أيضاً: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: 253؛ وكتاب: الغائب في تأويلات العمران البشري للتيمومي: 103 - 106.

الخلدوني والأوروبي. وتتجلّى الحرية عنده في حرية العمل والسوق والإنتاج والاستهلاك وفي غيرها من المظاهر الاقتصادية. ولكن هذه الحرية عنده ليست مطلقة بل هي مقيّدة فهو من أنصار الاقتصاد الحر والسياسة العادلة. ولأجل ذلك مثلاً «هو يحبّذ ـ حسب برترام شافولد ـ أن تكون الضرائب منخفضة معلّلاً ذلك بالشريعة»[1].

وأما الخاصية الثالثة فهي الروح الأخلاقية والدينية الإسلامية التي تسري في ثنايا أفكاره الاقتصادية كضرورة مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية في المعاملات المالية والاقتصادية في الفقه الإسلامي، وأحكام السياسة العقلية، وغيرها من الأحكام التي تبحث في أحكام السوق، والتعامل البشري بمبادىء الفضيلة عامة؛ وكذلك في مثل ختم فصوله دائماً بآيات قرآنية أو حِكم أو أمثال بغرض الموعظة والاعتبار كما سنرى في الفصل الثاني عشر «ابن خلدون وحداثة تأسيس فن المقالة العربية». وهذان البُعْدان الأخلاقي والديني سيتبنّاهما أيضاً آدم سميث في كتابيه المذكورين «نظرية العواطف الأخلاقية»، و«ثروة الأمم»، وكذلك غيره من الاقتصاديين الإنكليز.

8 ـ البعد الحداثي في نظرية ابن خلدون الاقتصادية:

لقد اختلفت آراء الباحثين في النظر إلى الإسهام الخلدوني في علم الاقتصاد ونظريته. فالباحث ڤاستون بوتول رأى في شيء من المبالغة «أننا لا نجد في مؤلفات ابن خلدون أيّ شرح يتعلق بما يمكن أن نطلق عليه الاقتصاد السياسي النظري. نعم! إنه يصف الظواهر الأولية للإنتاج وبخاصة الظواهر التي على علاقة وثيقة بالأساس الجغرافي للمجتمع مثل الزراعة والرعي ونموّ الحِرف والطرائق الفنية في الأمصار. ولكنّنا لم نرَه أبداً يتناول

(1) الازدهار والانحطاط في التطور الاقتصادي، بارترام شافولد، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 398/1. وانظر أيضاً عن قول ابن خلدون بالاقتصاد الحر: الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم المكي، ط2، 2006: 171؛ والاقتصاد في تفكير ابن خلدون، الحسين الفالحي، رحاب المعرفة عدد 65: 77، 80... إلخ.

أفكاراً اقتصادية مجرّدة، ولم يناقش فكرة القيمة قط، ولم يحاول أبداً أن يحلِّل، كما فعل أرسطو، طُرُق الاقتناء، ونظرية العملة، وأساس حق الملكية. . . إلخ»[1]. وقد فات هذا الناقد أن ابن خلدون كان يتوخّى منهجاً وصفياً تجريبياً أكثر منه عقلياً فلسفياً، لذلك قلّ عنده الجانب التنظيري البحت، والبحث العلمي المجرّد.

ويذهب محمد عابد الجابري إلى ما يشبه هذا الحكم، لكن بتعليل زماني؛ فيرى أن ابن خلدون «ألحّ على أهمية «شؤون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته. وآراؤه في هذا الصدد تكاد تشكّل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريدا وعمومية. نعم! إن ابن خلدون قد خلط أحياناً بين دور العامل الطبيعي ـ الجغرافي، وبين دور الاقتصاد؛ فلم يتبيّن بوضوح أثر العمليات الاقتصادية والنشاط الإنتاجي ككلّ في التطور الاجتماعي والتحوّل التاريخي. وهذا راجع في نظرنا لا إلى ضعف في رؤية ابن خلدون، بل إلى طبيعة العامل الاقتصادي في عصره والعصور التي سبقته من تاريخ الإسلام. إن الاقتصاد آنذاك لم يكن قد كشف بعدُ القناع عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة الصناعية. . .»[2].

وعلى الرغم من هذا النقد فإن القارئ يعثر في تفكير ابن خلدون الاقتصادي من حين إلى آخر على ومضات تنظيرية سابقة على عصره، وتمهّد لاعتبارها تقدمية حداثية. وقد عدّد له باحثون كثيرون هذه الريادة مشيرين إلى تفطّنه لدور الرفاه والعامل الاقتصادي جملة في النهضة والتقدم العمراني.

من ذلك ما علق به علي عبدالواحد وافي على دعوة ابن خلدون المسؤولين ورجال الدولة للتخلّي عن منافسة رجال الأعمال والاقتصاد بأن في هذه الدعوة ما «يتّفق مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء الاقتصاد السياسي، وقد علّله ابن خلدون بالعلل نفسها التي نراها في أحدث مؤلفات

---

(1) ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية، جاستون (قاستون) بوتول: 47.

(2) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، محمد عابد الجابري: 259 ـ 260.

الاقتصاد السياسي»[1].

ومن ذلك ما أوردته سفيتلانا باتسيفا في موضوع القيمة والعمل لما ذكرت عن ابن خلدون أنه كان «أول اقتصادي معروف في ذلك الوقت استطاع أن يزيح السرّ عن قيمة الاكتشاف العبقري للعمل كجوهر للقيمة. وهذا كشف عظيم جداً وخاصة إذا قورن بالوضع الذي كان عليه علم الاقتصاد في عصره»[2].

وقال د. فايس: «تتميّز رؤى ابن خلدون بحداثة لافتة، فقد أثبتت أربعة قرون من التطور الاقتصادي في نحو 150 بلداً بشكل جليّ أن التماسك الاجتماعي القائم على وفاق اجتماعي ـ ثقافي متين وعلى الاستجابة لحاجات السكان الأساسية، إنما هو في الواقع عامل النجاح الحاسم. ينضاف إلى ذلك التزام النخب الحاكمة بالنماء وبضمان إطار ملائم من ظروف الاقتصاد الكلي، وهما عاملان خاضعان لجملة من برامج التعديل الهيكلي المعاصرة، ثم للمزاج الثقافي ومؤهلات العنصر البشري المتصلة بالعادات التعليمية والبرامج ذات البعد التطبيقي والقيم ذات التوجّه التنموي»[3].

وقال بارترام شافولد: «إن ابن خلدون اليوم ليس مشهوراً فحسب، بل إنه أضحى «موضة» حقيقية. ومن يبحث عنه في «إنترنات» يكاد يغرق في الإحالات. وكم من معهد مختص في البحوث السوسيولوجية يحمل اسمه. . . في حين ترفعُه مساهماتٌ أخرى إلى مقام الباعث الحقيقي لعلم الاقتصاد والمؤثِّر الأصلي في العالم العربي والعثماني وذلك قبل آدم سميث بزمن طويل. . .»[4].

---

(1) المقدمة، تح. جمعة شيخة، تونس 1984: 343/1 (هـ 222). نقلاً عن المقدمة، تح. علي عبدالواحد وافي، ط. لجنة البيان العربي: 673.

(2) نظريات ابن خلدون، سفيتلانا باتسيفا، ترجمة: رضوان إبراهيم، ط. تونس 1974. عن كتاب الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم المكي: 148 ـ 149.

(3) عن دراسة: الازدهار والانحطاط في التطور الاقتصادي، بارترام شافولد، في الكتاب الجماعي: ابن خلدون ومنابع الحداثة: 416/1.

(4) نفسه: 415/1.

وقال ل. باك: «وفي الختام يمكن القول إن ابن خلدون قد صاغ مزايا تقسيم العمل قبل آدم سميث بكثير، واستحدث نظرية دورة التنظيم السكاني قبل مالتوس؛ كما أنه وضع في مجال الاقتصاد الضريبي أفكاراً شبيهة بالأفكار المتّصلة باقتصاديّات جانب العَرض»[1]... إلى غير هذه الشهادات التي نعثر عليها بكثرة في الدراسات المنجزة عن ابن خلدون.

وفي خاتمة هذا الفصل عن المعاش وعلم الاقتصاد عند ابن خلدون لا يفوتنا أن نعود إلى ما كنّا بدأناه به أولاً وهو أنه ربما يكون قد عنى بالمعاش هذا العلم عينه، على الرغم من أنه لم يسبغ عليه صفة العلم أو يطلق عليه مصطلح اقتصاد حسب المصطلح الحديث. وهو نفس الإجراء الذي قام به لما أهمل علم التاريخ من المقدمة كما رأينا.

وكل ما نأمله من تحرير هذا الفصل هو أن ننصف ابن خلدون باعتباره من أوائل العرب المؤسِّسين لعلم عربيّ في المعاش أصبحنا نُطلق عليه اليوم علم الاقتصاد، وأن نلفت النظر إلى أسبقيته في هذا العلم على غيره ممّن سيأتون بعده من المفكرين والعلماء العرب والأجانب؛ دون أن يفوتنا التنبيه أيضاً إلى ما يكتنف رؤاه الاقتصادية أحياناً من ضيق في الأفق وطرح غير عميق ليسا، ولا شك، من سمات عبقرية ابن خلدون، بقدر ما هما من سمات بدايات التأسيس لعلم ما زال وقتئذ في طور الجنينيّة والتكوين.

---

(1) نفسه: 1/413 ـ 414.

الفصل السادس
علم البيئة

تمهيد: مفهوم علم البيئة والسابقون إليه:

علم البيئة هو العلم المعروف في اللغات الأجنبية بمصطلح «الإيكولوجي»، والمتركب من الكلمتين اليونانيتين: إيكوس بمعنى منزل، ولوغوس بمعنى علم.

وكانت بداية ظهور هذا المصطلح في اللغة الإنكليزية منذ سنة 1852 على يدي هنري أثوريو. وفي سنة 1866 وضع الألماني أرنست هاكل (1834 ـ 1919) المصطلح إيكولوجي للدلالة عليه علماً. على أن باحثين آخرين يذكرون أن الاهتمام بموضوع علم البيئة قد بدأ منذ سنة 1662 مع غريوانت، ثم في سنة 1798 مع الاقتصادي الإنكليزي توماس روبرت مالتوس (1766 ـ 1834)[1].

وفي أواخر القرن التاسع عشر تأسّس علم البيئة بتأثير «وضعية»

---

(1) علاقة الفاعل الاجتماعي بالمجال المكاني: تطورات معرفية مستحدثة مقابل أخطار كارثية عنيفة، الأخضر نصيري، رحاب المعرفة، عدد 65، سبتمبر ـ أكتوبر 2008: 37.
وانظر أيضاً: مصطلح إيكولوجي Ecologie المشتق من إيكوس Oikos، ولوغوس Logos، في المراجع التالية:

- Encyclopaedia Universalis, France 1995: T7/861 - 874. =

أوغيست كونت (1770 ـ 1831)، للدلالة على «العلم الذي يدرس العلاقات المتبادلة بين الكائنات الحيّة والبيئة التي تعيش فيها، ويتّخذ موضوعاً له المنظومات البيئية: النهر والبحر واليابسة، والغابة والصحراء، والنطاق الجوي والنطاق الحيوي، . . . والكرة الأرضية التي تُعدّ كلّها النطاق الإيكولوجي الشامل الذي تُعشّش فيه المنظومات والنطاقات الفرعية»[1]. وفي هذا التعريف ما يدلّ على أن علم البيئة باعتباره فرعاً من علم الحياة (البيولوجيا) قد بدأ منذ هذا التاريخ يكتسب مقوّمات وجوده مصطلحاً وموضوعاً.

والمنظومات البيئية في التعريف السابق تشير إلى أن البيئة، أو بيئة الحياة الكائنة في الغلاف الحيوي للأرض، هي «بنية واضحة المعالم والأبعاد، وتتمتّع بكل خصائص ومعايير الأنظمة. . . فهي كنظام تتكوّن من مجموعة أركان: الماء والهواء واليابسة والطاقة والمخلوقات الحية. . . وكلّ ركن فيها يوجد في أكثر من صورة أو حالة. . . فالنظام البيئي هو وحدة طبيعيّة تنتج من تفاعل مكوّنات حيّة بأخرى غير حيّة. . .»[2].

والواضح أيضاً من التعريف السابق أن لعلم البيئة اهتماماً خاصاً بدراسة علاقات التفاعل بين الإنسان والكائنات الأخرى التي تعيش على كوكب الأرض. وهي علاقات يمكن ذكر بعضها في ما يُدخله الإنسان على النظم الطبيعية من تغيُّرات مثل: التحريف والتبسيط والإزالة أو المحْو والتدجين

= - Le Robert, sous la direction Alain Rey, 1992: TI/653 - 654.

وفي ما يلي نورد المقابل اللاتيني للأعلام المذكورين أعلاه: هنري أثوريو: Henri Othoreau، وأرنست هاكل: Ernest Haeckel، وغريوانت: Greawant، وتوماس روبرت مالتوس: Thomas Robert Malthus.

(1) الفلسفة البيئية، تحرير: مايكل زيمرمان، ترجمة معين شفيق رومية، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الأول، عدد 332، رمضان 1427/أكتوبر 2006، الكويت 2006: 7.

(2) البيئة ومشكلاتها، رشيد الحمد ومحمد سعيد صبّاريني، سلسلة عالم المعرفة عدد 22، ذو القعدة 1399: أكتوبر (تشرين أول) 1979: 77 ـ 78.

والتنويع والصَّوْن[1]، أو ما تدخله الظواهر الطبيعية كالفيضانات والزلازل والبراكين على البيئة من تغيير التخريب والتدمير والحرائق تكون نتيجتها - حسب ضعفها وقوّتها - إفناء الأحياء من إنسان وحيوان ونبات.

وفي اللغة العربية اشتُقَّ مصطلح البيئة من الفعل باء بالشيء وإليه يبُوءُ بَوْءاً وبَواءً: بمعنى رجع (المعاجم). وعن أبي عبيد: يقال: فلان حسن البِيئة، على فِعْلَة، من قولك: تبوّأتُ منزلاً، وبات فلان بيئةَ سَوْءٍ (معجم مقاييس اللغة لابن فارس). والبيئة: المنزل. وتبوّأ فلان منزلاً: اتّخذه (لسان العرب). وفي المعاجم الحديثة البيئة: هي المنزل والمحيط (المنجد في اللغة والأدب والعلوم). والبيئة: المنزل، والحال؛ ويقال: بيئة طبيعية، وبيئة اجتماعية، وبيئة سياسية (المعجم الوسيط).

وفي العربية الحديثة نجد من المرادفات لدليل أو علامة البيئة دليل الوسط: وهو مجال الشيء وبيئته، محدثة (المعجم الوسيط). ويبدو أنها قد تأتّت من تعريب المصطلح الأجنبي Milieu المرادف للفظة وسط العربية.

وكان العرب قد استخدموا مصطلح البيئة منذ القرن الثالث الهجري. وقد علّل صاحب هذا الاستنتاج - الباحث يحيى الوزيري - بأن ابن عبد ربه صاحب «العقد الفريد» ربما كان هو «أقدم من استخدمه في كتاب «الجُمانة» للإشارة إلى الوسط الطبيعي (الجغرافي والمكاني والإحيائي) الذي يعيش فيه الكائن الحيّ بما في ذلك الإنسان، وللإشارة إلى المناخ الاجتماعي (السياسي والأخلاقي والفكري) المحيط بالإنسان»[2].

وأما مفهوم البيئة فيمكن أن نستشفّه من القرآن عبر آيات عديدة. منها

---

(1) انظر معاني هذه التغيرات في: كتاب «البيئة والإنسان عبر العصور»، إيان ج. سيمونيز، ترجمة: محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، عدد 222، المحرم 1418/يونيو (حزيران) 1997: 83 - 112.

(2) العمارة الإسلامية والبيئة، يحيى وزيري، سلسلة عالم المعرفة، عدد 304، ربيع الآخر 1425/يونيو 2004: 27 - 28.

قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ ۝٦﴾[1]. فبالتركيب (له ما في السماوات وما في الأرض) أفادتنا الآية الكريمة بعناصر البيئة الطبيعية، والبيئة الحيوية التي تكوّنها الكائنات الحية من إنسان وحيوان ونبات، والبيئة العمرانية التي يصنعها الإنسان. وفي التركيب (وما بينهما) نجد عناصر البيئة الجوية والمناخية. وبالتركيب (وما تحت الثرى) أفادتنا الآية بما يتعلق بالبيئة الجيولوجية. وهكذا «حصَرت الآية الكريمة السابقة مكوّنات وعناصر البيئة بدقة وشمولية كاملة. ثم جاءت العديد من الآيات القرآنية لتوضّح وتشير بالتفصيل إلى مصادر الثروة الطبيعية، وتنوّع الموارد الطبيعية المتوافرة في بيئة الأرض والغلاف الجوي»[2].

ولما كان الإنسان قد قُدّر له أن يعيش في حيّزٍ ومكان محدودَيْن، أي في وسط أو بيئة صغيرة من الأرض البيئة الكبرى، اشتَقّ عدة أدلّة لغوية للتعبير بها عن أسماء أشياء من محتوى بيئته ومكوّناتها وخصوصياتها. وقد اختلفت الشعوب في استنباط هذه الأدلّة المعبّرة عن بيئاتها وأشيائها حسب مواقعها ولغاتها. فالعرب مثلاً استنبطوا من الأدلة «ما له صلة بالنظام الإيكولوجي الإحيائي للصحراء بطابعه وآفاقه المفتوحة» عدة كلمات ترتبط بحقل البرية هذا بعضها:

البادية: كلمة ذات صلة بكلمة «البدوي»، مع فكرة الانفتاح.

البرّية: مجموعة من المعاني الدائرة حول مفاهيم الأرض والتراب والنعومة والاجتهاد.

المفازة: الصحراء بوصفها ملجأً أو ملاذاً. (وهي كناية عن البيداء كما في فقه اللغة للثعالبي).

الصحراء: أرض فسيحة بلون الرمال الصفراء مائلة إلى السمرة.

البيداء: صحراء خطرة أو مكان محفوف بالأخطار.

التيهاء: أرض بور لا طُرُق فيها، ويمكن للمرء أن يضِلّ السبيلَ فيها».

---

(1) سورة طه، الآية: 6.

(2) العمارة الإسلامية والبيئة، يحيى وزيري، م.س: 28.

ويعلق «إيان سيمونيز» صاحب هذا الاختيار على ما أورده من كلمات بما يفيد التنوّع في مداليلها على الرغم من اختصاصها في موضوع بيئي واحد هو موضوع البرية، فيقول: «وتبدو لنا هنا مجموعتان من الكلمات: كلمات تصف الصحراء أو السّهوب التي كانت مهدَ اللغة العربية وموطنها؛ وكلمات تبرز الجوانب السلبية لمثل هذه الأماكن التي ليس بها كثير من الدروب، أو مؤشرات الطريق والتي يسهل أن يضِلّ المرء سبيلَه فيها. ومن جهة أخرى توجد بعض علائم (؟) القيم الإيجابية في الصحراء كملاذ. ولا غرابة في ذلك إذا تذكّرنا تأقلم اقتصاد الرعي الذي تمارسه جماعات أخرى كثيرة لصحراوات الشرق الأوسط وإفريقيا»[1].

وحتى تتّضح لنا معاني الأدلة السابقة أكثر يجدر بالباحث أن يقابلها بغيرها من الكلمات مثل: المزارع والمروج والحدائق والغابات، وبأضدادها مثل: الجبال والهضاب والبحار والأنهار وغيرها مما أوردته معاجم اللغة والمعاجم المرتبة حسب المعاني مثل: «الألفاظ الكتابية» لعبدالرحمٰن بن عيسى الهمذاني المتوفى سنة 320هـ، وفقه اللغة و«أسرار العربية» لأبي منصور الثعالبي المتوفى سنة 429هـ، و«المخصص» لابن سيدة الأندلسي المتوفى سنة 458هـ، وغيرها.

وقبل أن يؤسِّس العلماء علم البيئة بأصوله ومناهجه وفلسفته في العصر الحديث كانت للثقافات والأديان والتقاليد أفكار في هذا العلم نذكر منها تمثيلاً الدين الإسلامي. فقد وجد المشتغلون بالبيئة أن الخطاب القرآني «يحتفي بالطبيعة وعناصرها وتوازنها، وبالأرض وكائناتها الحية»، وكذلك لاحظوا أن الوصايا والأحاديث النبوية «تدعو إلى الرفق بالحيوان، والتعامل الرشيد مع موارد الأرض من قبيل الماء والمراعي، وتنبذ الهدر والتبذير»[2]... إلخ.

---

(1) نفسه: 222. والملاحظ أن المؤلف إيان ج. سيمونيز قد درس في الفصل الخامس من كتابه «البيئة والإنسان عبر العصور» موضوع البرية من خلال الثقافة والزمن والبيئة: 217 ـ 257.

(2) اخضرار الفلسفة، محمد معين رومية، مقدمة ترجمة كتاب «الفلسفة البيئية»، الجزء الأول، م.س: 11/1.

واستمرّت تلك الإسهامات في موضوع البيئة إلى أن جاء ابن خلدون فدوَّن في المقدمة بعض الحقائق والمظاهر من هذا العلم، التي يستحقّ بها، ولا شك، أن يُنعَت بأنه من السابقين إلى الخوض في علم البيئة والممهِّدين لتأسيسه.

من إسهاماته في هذا العلم أنه مهَّد في الباب الأول من المقدمة بفصل أوّل أورد فيه مقدمات تشير إلى أهمية العامل البيئي في العمران البشري مثل مقدمات: في أن الاجتماع للإنسان ضروري، وفي قسط العمران من الأرض، وفي الإشارة إلى ما فيها من بحار وأنهار وأقاليم سبعة، وفي المعتدل من الأقاليم والمنحرف، وفي أثر الهواء في أخلاق البشر، وفي اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع، وفي ما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم وعاداتهم... إلخ.

من هذه المقدمات، وعددها ستّ، نستشفّ أن ابن خلدون أحلّ البيئة محلاً هاماً في الاجتماع البشري، لأنها مجال العمران وفضاؤه، ولها تأثير في نمط المعيشة، ونظام الحكم، والتربية، وشؤون الأسرة، والعادات والتقاليد التي رأى لها، باعتباره عالم عمران أو اجتماع، دوراً وأثراً فاعلاً، حتى لقد ذهب إلى أن «العوائد تتنزّل منزلة طبيعيّة أخرى» (الم: 356/1)، وأنّ العوائد لاستحكام صبغتها «يعسر نزعها» (الم: 449/2). كما ذهب إلى «أن الإنسان ابنُ عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي أَلِفه في الأحوال حتى صار خُلُقاً وملَكة وعادة تَنزَّلَ منزلة الطبيعة والجِبلّة. واعتبِرْ ذلك في الآدميّين تجِدْه كثيراً صحيحاً، والله يخلق ما يشاء» (الم: 170/1 - 171).

وحديث ابن خلدون عن البيئة، خاصة عن العامل الجغرافي منها ودوره الكبير في العمران البشري، ستؤيِّده الأبحاث الحضارية الحديثة. فهذه الأبحاث حسب الحبيب الجنحاني «أقامت الدليل على أهمية علم التبيُّؤ البشري (الأيكولوجيا) في تفسير كثير من الظواهر العمرانية، ونعتقد أن وعي صاحب المقدمة بأهمية هذا العامل قد ساعده كثيراً على فهم سنن العمران

المغربي»[1]؛ كما دعته إلى الاعتراض على علي عبدالواحد وافي في نقده ابن خلدون بأنه بالغ في اعتبار أثر البيئة الجغرافية في شؤون الاجتماع؛ حتى رأى أنه لم يجد للردّ على ابن خلدون إلا حججاً واهية[2].

ولما كان علم البيئة يشتمل على عدة قضايا مثل: الإنسان، والسكان، والاستهلاك المفرط للموارد البيئية، وتدهور الموارد الطبيعية واستنزافها بالتعرية والانجراف، والقضاء على الغابات، والتصحّر، والإخلال بالتوازن البيئي الطبيعي، والتلوّث البيئي، وغيرها[3]؛ فإننا سنكتفي منها في ما يلي بالإشارة إلى أهمّ القضايا البيئية المهيمنة في المقدمة نعني تحديداً قضايا: البداوة والحضارة، والمسألة السكانية، والتلوث.

1 ـ البداوة والحضارة:

يتبيّن قارئ المقدمة أن بحث ابن خلدون في البيئة تُهيمِنُ عليه ثنائية البداوة والحضارة. وذلك واضح كلّ الوضوح منذ الفصل الثاني من الباب الأول «فصل في أن أجيال البدو والحضر طبيعية» (الم: 165/1). ثم يتدرّج من هذا الفصل إلى فصل تال يختار له عنواناً «في أن جيل العرب في الخليقة طبيعي» (الم: 166/1). وفيه يقرّر بالنسبة إلى العرب علاقة بيئتهم بنوع معاشهم فيقول: «وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، لأن مسارح التلول ونباتَها وشجرَها لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه المِلْحة، والتقلّب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفء هوائه وطلباً لمفاحص[4]

(1) ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي، الحبيب الجنحاني، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي ـ جوان 1980: 227؛ وعدد 173، ماي 2006: 24.

(2) نفسه، الحياة الثقافية، عدد 9: 232 (هـ 18)، وعدد 173: 29 (هـ 18).

(3) انظر: البيئة ومشكلاتها، رشيد الحمد ومحمد سعيد صبّاريني، م.س: 133 ـ 214؛ والتربية البيئية ومأزق الجنس البشري، يعقوب أحمد الشراح، عالم الفكر، مج 32، ع3، يناير ـ مارس 2004 (عدد خاص بالبيئة): 34 ـ 35.

(4) مفاحص، جمع مَفْحَص، والأُفْحُوص، جمع أفاحيص: هو الموضع الذي تفحص فيه القطاة التراب لتُفرخ فيه.

النتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصالاً ومخاضاً، وأحوجها في ذلك إلى الدفء. فاضطُروا إلى إبعاد النُّجعة. وربما ذادتْهم الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن النّصفَة منهم والجزاء بعدوانهم، فكانوا لذلك أشدّ الناس توحّشاً، وتنزّلوا من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترِس من الحيوان العُجْم. وهؤلاء هم العرب، وفي معناهم ظواعن البربر وزناتة بالمغرب، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق؛ إلا أن العرب أبعدُ نُجعةً وأشدّ بداوة لأنهم مختصّون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبيّن لك أن جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران» (الم: 166/1 ـ 167).

ولعلاقة ابن خلدون بالبيئة البدوية الصحراوية في بلاد المغرب الإسلامي حياةً ومعاشرة اكتسب معرفة واسعة بالبدو من العرب، أي بالأعراب، واطّلاعاً على شؤون حياتهم ومعاشهم، وهو ما مكّنه من تحليل نفسياتهم، ومعرفة عاداتهم، فوصف حياتهم وخصائصها من خلال عديد المظاهر والحالات باعتبارهم عنصراً من صميم العمران البشري والاجتماع الإنساني.

من ذلك أنه لما بحث في خصائص البدو النفسية والسلوكية رأى أن «أهل البدو أقربُ إلى الخير من أهل الحضر». وبيان ذلك أن «أهل البدو، وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم (أي مثل الحضر)، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات واللّذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقلّ بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها، فيسهل علاجهم عن علاج الحضر، وهو ظاهر. وقد توضّح فيما بعد أن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير. فقد تبيّن أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. . .» (الم: 168/1).

ومن مؤثرات البيئة في الأعراب أنها طبعتهم بطوابع خاصة جعلتهم أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر (الم: 170/1)، وبسبب هذه الخاصية استنتج ابن خلدون «أن الأمم الوحشية أقدر على التغلّب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم» (الم: 184/1)، وأن التوحّش «صار لهم خلقاً وجِبلّة، وكان عندهم ملذُوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقِضة له. فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلّب، وذلك مناقِض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له» (الم: 197/1)؛ وأنهم كانوا، لبداوتهم وشظَف عيشهم وتوحُشهم، «أبعد الأممِ عن سياسة الملك»... إلخ (الم: 200/1، عنوان الفصل).

ومن خصائص البيئة العربية كذلك أنها كانت ذات أثر في صريح نسب عرب القفار والإبل مثل قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم لما بين التوحش وهذه الصراحة النسبية من علاقة. وهؤلاء هم المعروفون بالأعراب، أي البدو. «وذلك لما اختصّوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عيّنت لهم تلك القسمة. وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل ونتاجها ورعايتها، والإبل تدعوهم إلى التوحّش في القفر لرَعْيِها من شجره ونتاجها في رماله كما تقدم. والقفر مكان الشظف والسَّغب، فصار لهم إلفاً وعادة وربِّيَت فيه أجيالهم حتى تمكّنت خلقاً وجِبلّة. فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال... أما العرب الذين كانوا بالتلول في معادن الخصب للمراعي والعيش، من حِمْيَر وكهلان مثل لخم وجذام وغسان وطيّ وقُضاعة وإياد، فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوبهم» (الم: 175/1). وهؤلاء هم المعروفون بالعرب، أي الحضر، ممّن عَرَفوا الاستقرارَ والحضارة.

وممّا عُنِي بذكره ووصفه في البيئة الأعرابية الصبر على الجوع، والطعام ومكوّناته وأنواعه. فقد وجد أن طريقة التغذية تتوازى عند الأعراب مع طريقة عيشهم في القفار، أي من حيث البساطة والتركيب. وفي تعليل

هذه الخاصية قال: «فلم تكن أمة من الأمم أسغبَ عيشاً من مُضر لمّا كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع. وكانوا ممنوعين من الأرياف وحُبوبها لبُعدها واختصاصها بمن وليَها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطاولون إلى خصبها. ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العِلْهِزِ وهو وبَر الإبل يَمْهُونَه[1] بالحجارة في الدم ويطبُخُونه. وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم» (الم: 258/1).

ويؤكِّد هذه الخاصية في فصل آخر من فصول الفصل الخامس بعنوان «فصل في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية»، فيقول عن الأكل والجوع عند البدو: «وأما أهل البدو فأكلهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلّة الحبوب، حتى صار لهم ذلك عادة. وربما يُظنّ أنها جِبِلّة لاستمرارها. ثم الأُدُم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة. وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتَهم بسيطة بعيدة عما يخالطها، ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن» (الم: 502/2).

وللمقارنة بين الأطعمة العربية وغير العربية، والاختلاف فيها يعود إلى مؤثرات البيئة، نورد ما ذكره من طعام المغول لما كان في حضرة تيمورلنك في إحدى لقاءاته معه، وهو: «ثم أشار إلى خَدَمه بإحضار طعام من بيته يسمّونه: الرِّشته[2]، ويُحكِمونه على أبلغ ما يمكن، فأُحضِرتِ الأواني منه، وأشار بعرضها عليّ، فمثلت قائماً، وتناولتُها، وشربت، واستطبْتُ؛ ووقع ذلك منه أحسن المواقع» (الت: 370).

---

(1) مهاه يمهُوه: ضربه ضرباً شديداً، دقّه.

(2) رِشْتَه: كلمة فارسية معربة. في المعجم الوسيط: «هي عجين فطير يُعمل رقاقاً ويُقْطع طولاً ويكسر حين يجفّ، ويطبخ باللبن غالباً». وتستحضر الرشتة في تونس من العجين مثل المقرونة لكنها تكون مسطحة. وللتونسيين ولَع بهذا الطعام إلى اليوم، ويطبخونه كالمقرونة بالصلصة، أو بالقديد والخضروات كالسلق والمعدنوس والحمص والفول وغيرها.

ومن معرفته الدقيقة بطبائع البدو قولُه عن ميلهم إلى الدّعة والسكون والتزوّج بالحضريّات، عندما يتوافر لهم الكسب ويحصلون على الرفه: «إن أهل البدو إذا انتهت أحوالهم إلى غاياتها من الرفه والكسب نزعوا إلى الدّعة والسكون الذي في طبيعة البشر، فينزلون المدن والأمصار ويتأهّلون فيها» (الم: 414/2).

وفي مقابل معاش البدو وتصاوُنِهم وعفّتِهم يتناول ابن خلدون طريقة معاش الحضر من خلال إقبالهم على الترف والشهوات والمذمومات بعامة، وتأثير ذلك في أخلاقهم، فيقول: «وأهل الحضر لكثرة ما يُعانون من فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوّثتْ بكثير من مذمومات الخُلُق والشرّ، وبعُدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك؛ حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدّهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً» (الم: 168/1).

وكأن ابن خلدون يشير بما سبق من آراء عن البيئة وتأثيرها في الإنسان إلى مفهوم الحتمية البيئية التي ترجع إلى العصور الكلاسيكية. وهي حتمية «تدور حول فكرة مؤداها أن أسلوب حياة مجتمع ما وتطوّره التاريخي إنما تحدّدهما الطرق الفيزيائية لبيئته. وكثيراً ما يكون المناخ عاملاً رئيسياً، وإن كانت بعض صيغ هذه النظرية تتحدّث أيضاً عن أنواع التربة وأشكال الأرض. وبناءً على ذلك فإن المناطق المدارية يُعتقد أنها تنشئ أناساً كُسالى بطبعهم، وسكان الأجزاء الجنوبية من البلدان الأوروبية أقلّ إنتاجاً وإقداماً من نظرائهم الشماليّين...»[1].

ويترتب على هذه النظرية استنتاجٌ هامٌّ وهو أن الخصائص الجسمية والنفسية وغيرها لدى الإنسان تعود في قسط كبير منها إلى البيئة الجغرافية ومكوّناتها من مناخ وغيره كما سيقول أنصار البيئة قديماً وحديثاً من أفلاطون

(1) البيئة والإنسان عبر العصور، إيان، ج.سيمونيز، م.س: 242.

إلى أرسطو وأبقراط، إلى مونتسكيو الذي ذهب إلى التصريح بالتأثير الكبير للطبيعة في الإنسان فقال: «إن تأثير المناخ أول التأثيرات جميعاً»[1]... إلخ.

وبيان ذلك أن ابن خلدون ربط بين أثر الهواء من حيث الحرارة والبرودة والاعتدال، وأخلاق البشر من حيث الفرح والانبساط والحزن والانقباض؛ فقال مطبّقاً نظريته في تحليل علمي على أكثر من شعب ومنطقة من الأمة العربية الإسلامية وبلادها: «قد رأينا من خلق السودان على العموم الخفّة والطيش وكثرة الطرب؛ فتجدهم مولَعين بالرقص على كلّ توقيع، موصوفين بالحُمق في كلّ قطر. والسبب في ذلك أنه تقرّر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشّيه، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه. وتقرّر أن الحرارة مفشية للهواء والبخار، مخلخِلة له، زائدة في كميّته. ولهذا يجد المنتشي من الفرح والسرور ما لا يعبّر عنه؛ وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سَوْرة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفشّى الروح وتجيء طبيعة الفرح. وكذلك نجد المتنعّمين بالحمامات إذا تنفّسوا في هوائها، واتّصلت حرارةُ الهواء في أرواحهم فتسخّنَت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الإقليم الحار، واستولى الحرّ على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشدّ حَرًّا، فتكون أكثر تفشّيًا، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه. وكذلك يلحق بهم قليلاً أهلُ البلاد البحرية لما كان هواؤها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصّتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد يسيراً من ذلك في أهل البلاد الجريدية من الإقليم الثالث

---

(1) روح الشرائع، مونتسكيو: 16، عن كتاب الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 220.

لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها، لأنها عريقة في الجنوب عن الأرياف والتلول. واعتبِرْ ذلك أيضاً بأهل مصر، فإنها في مثل عرض البلاد الجريدية أو قريباً منها كيف غلب الفرح عليهم والخفّة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدّخرون أقوات سنتِهم ولا شهرِهم، وعامّة مآكلهم من أسواقهم. ولما كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها في التوغّل في التلول الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب حتى إن الرجل منهم ليدّخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوتِه ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره. وتتبّعْ ذلك في الأقاليم والبلدان تجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء. والله الخلاق العليم» (الم: 127/1 ـ 128).

وربط أيضاً بين «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم»، فيجد «السبب في ذلك ـ والله أعلم ـ أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفِنة ورطوباتها تُولِّد في الجسم فضلاتٍ رديئةً تنشأ عنها بعدَ إقطارها[1] في غير نسبة؛ ويتْبَع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كُثْر اللحم كما قلناه؛ وتغطّي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة... إلخ» (الم: 129/1).

ومما يرتبط بالبيئة المدنية في النظرية العمرانية الخلدونية مسألة وظائف المدينة في العمران البشري. والمتداول في الحداثة المعاصرة ـ حسب «دانييل ليرنر» ـ أن «المدن وحدها هي التي طوّرت مركب المهارات والموارد الذي يُعطي الاقتصاد الصناعي الحديث شخصيته..»[2]؛ ذلك لأن

---

(1) في النسخة المعتمدة: ينشأ عنها بعد أقطارها، وفي نشرة الدار العربية للكتاب: بعد أقطاره: 158/1، وفي طبعة دار صادر: تنشأ عنها بعد إقطارها: 73. والإقطار: مصدر من الفعل أقطر الماءَ والدمع وغيرَهما: أساله وأسقطه قطرة قطرة. وربما يكون هذا التخريج الأخير هو الأصح.

(2) من الحداثة إلى العولمة، تيمونز روبيرتس وأيمي هايت، ترجمة سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 309، رمضان 1425/نوفمبر 2004: 194/1.

المدن هي التي تُيسّر للشعوب سُبُل الحضرنة. وما الحضرنة إلا «انتقال السكان من مناطق نائية مبعثرة إلى مراكز مدنية تُحرِّض الحاجات، وتوفر الشروط المطلوبة «للإقلاع» نحو مشاركة واسعة الانتشار. . .»[1].

وقد تحدّث ابن خلدون بإسهاب تارة وبإيجاز أخرى في عديد الفصول من المقدمة، وخاصة في الفصل الرابع بعنوان «في البلدان والأمصار والمدن وسائر العمران الحضري وما يعرض في ذلك من الأحوال» (الم: 413/2 ـ 458)، عن فضاء هام من فضاءات البيئة الحضرية، نعني به فضاء المدن. وسنبحث بتوسّع نواحي التخطيط والنشأة والنشاط العمراني لهذا المجال البيئي، أي المدينة، في فصل «فن العمارة» الآتي بعد هذا الفصل.

والواضح أن من دواعي اهتمامه بالمدن واعتبارها من بيئات العمران والحضرنة ارتحالُه إلى كثير منها، واطّلاعُه المباشر على خصائصها ومكوّناتها ومدى تقدّمها بالنسبة إلى تأخّر البوادي، وما لحق بعضَها من خراب وتدمير وقت الحروب والفتن والاضطرابات، وارتياحُه إلى بعضها مثل القاهرة التي أعجب بها أيّما إعجاب كما يتبدّى من خلال وصفها في المقدمة (الم: 437/2، 527)، وأيضاً في سيرته الذاتية «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً» (الت: 246 ـ 248). . . إلخ.

ولا يفوت ابن خلدون أن يتحدّث عما يدور في الفضاءات البيئية المدنية من نشاطات تكون تارة مدنيّة مثل إبرام عقود الصلح والزواج وغيرهما؛ وأخرى دينيّة مثل الصلاة في المساجد والجوامع، أو الاحتفال بمناسبات دينية مثل المولد النبوي الشريف، والإسراء والمعراج، والهجرة وغيرها؛ وتربوية تعليمية مثل إلقاء الدروس والمحاضرات على الطلبة والعلماء والأعيان؛ وترفيهيّة للاستمتاع والترفيه عن النفس، وتكون في فضاءات مغلقة مثل مجالس الغناء والطرب، أو مفتوحة مثل الحدائق، والبراري عند الصيد والقنص والرحلات السياحية على غرار رحلة ابن

---

(1) نفسه 195/1.

خلدون إلى فلسطين. وفي كتاب «التعريف بابن خلدون ورحلته» أمثلة عديدة لهذه الألوان الترفيهية سواء شارك فيها ابن خلدون نفسه أو غيره.

ومن خصائص نشاط البيئات المدنية نشير إلى ما بين أفراد مجتمعاتها من علاقات إنسانية مثل «انتحال البرّ والمواصلة بالإتحاف والاستطراف» كما في ظاهرة الهدايا. فابن خلدون مثلاً عندما ودع تيمورلنك قدّم له هدية وصفها بقلمه على هذا النحو: «...ثم استدرتُ بين يديه، وأشرت إلى الهدية التي ذكرتُها، وهي بيد خُدّامي، فوضعتُها، واستقبلني، ففتحت المُصحف فلما رآه وعرفه، قام مبادراً فوضعه على رأسه. ثم ناولته البُرْدة، فسألني عنها وعن ناظمها، فأخبرته بما وقفت عليه من أمرها. ثم ناولته السجّادة، فتناولها وقبّلها. ثم وضعت عُلَب الحلوى بين يديه، وتناولتُ منها حرفاً على العادة في التأنيس بذلك؛ ثم قسَم هو ما فيها من الحلوى بين الحاضرين في مجلسه، وتقبّل ذلك كلّه، وأشعر بالرضى» (الت: 377).

ومن الهدايا نذكر تلك الهدية التي استوهبها ابن خلدون من ملوك المغرب العربي للملك الظاهر بالقاهرة، وقوامها جياد الخيل من بيئة المغرب العربي، «لما فيها (من) الشدة والصبر على المتاعب، وكان يقول لي مثل ذلك، وأن خيل مصر قصّرت بها الراحة والتنعُّم عن الصبر على التعب» (الت: 339)، فوصلَتْه وغيرُها من التحف والهدايا، وعُرِضت أمام السلطان في احتفال فخم بهيج (الت: 346) بعدما كانت الهدية الأولى قد غرقت بمرسى الإسكندرية (الت: 339) مع غرق أهله (الت: 259، 339).

ومن المتعارف عليه أن الهدايا فيها إشارة إلى تقدير المُهدَى إليه، وتعبير عن إعجاب المُهدي بإنتاج البيئة المهدى منها، وبمدى إتقان أهلها وإجادتهم صناعتَها؛ وهي أيضاً شهادة على حذقهم وترقّيهم الصناعي، لذلك فهي تستحقّ الاقتناء والمهاداة داخلاً وخارجاً، رمزاً لبيئتها وصورةً منها وعنها وعن صانعيها.

2 ـ المسألة السكانية:

عُنِي ابن خلدون بالمسألة السكانية لاعتباره أن الإنسان من مكوّنات البيئة والعنصر الفاعل فيها، وأنه من مشكلاتها أيضاً.

من القضايا التي تناولها في هذه المسألة انقسام السكان من حيث النوعُ الاجتماعي السكاني إلى طبقات: طبقة خاصة تتكوّن من ملوك وأمراء وأشراف ووزراء وعلماء، وطبقة عامة تتكوّن من عمّال وصنّاع وتجّار وغيرهم. وقد تناولنا موقف ابن خلدون من هذه المسألة في فصول تأسيس علم العمران البشري، والمعاش وعلم الاقتصاد، وغيرهما.

ومن المسائل أيضاً البحث في العلاقة بين الاستقرار وكثرة العمل والرفه والعمران ونموّ السكان من جهة، ونقصهم والإملاق والخراب من جهة أخرى، سواء بتأثير الظلم أو الهجرة أو كثرة المَوَتان جرّاء الفتن والطاعون والمجاعات مثلما رأيناه في فصل المعاش وعلم الاقتصاد. يقول مثلاً: «واعتبر حال هذا الرّفه من العمران في قطر إفريقية وبرقة، لمّا خفّ ساكنها وتناقص عمرانها، كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة، فقلَّت أموال دُوَلها، بعد أن كانت دُور الشيعة وصنهاجة بها، على ما بلغك من الرفه وكثرة الجبايات واتّساع الأحوال في نفقاتهم وأعطياتهم، حتى لقد كانت الأموال تُرفَع من القيروان إلى صاحب مصر لحاجاته ومهمّاته في غالب الأوقات. وكانت أموال الدولة، بحيث حمل جوهر الكاتب في سفره إلى فتح مصر ألفَ حِمْل من المال، يستعدُّها لأرزاق الجنود وأعطياتهم ونفقات الغزاة. . .» (الم: 442/2).

ويقرر أيضاً: «أن الترف يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها»، وأنّ له دوراً في الانفجار السكاني ونموّه فيقول: «والسبب في ذلك أن القبيل إذا حصل لهم الملك والترف كثر التناسل والولد والعمومية، فكثرت العصابة، واستكثروا أيضاً من الموالي والصنائع، ورُبِّيت أجيالُهم في جوّ ذلك النعيم والرّفه، فازدادوا بهم عدداً إلى عددهم وقوّة إلى قوّتهم بسبب كثرة العصائب حينئذ بكثرة العدد. . . إلخ» (الم: 226/1).

أما تراجع التناسل، فيعود ـ حسب ابن خلدون ـ إلى عدة عوامل. منها استعباد الأمة وإذلالها وظلمها؛ وذلك لأن الأمة إذا صارت إرادتها في ملك غيرها تُصاب بالفتور وقلة الهمة والنشاط، فتضعف لديها الخصوبة، يقول: «والسبب فيه ـ والله أعلم ـ ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلِك أمرُها عليها وصارت بالاستعباد آلةً لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف. والتناسل والاعتمار إنما هو عن جدّة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية» (الم: 196/1).

ويستدلّ على هذا التكاسل وضعف الخصوبة وتراجع النسل عند الاستعباد ومعاناة القهر والظلم بالتكاسل الحيواني عند حبسه في الحظائر وتدجينه، مع أن المقارنة غير مطردة وآلية، فيقول: «ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تُسافد إذا كانت في ملكة (الآدميّين). فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمرُه في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء...» (نفسه).

وترد في «المقدمة» تراكيب أخرى تدل على تراجع السكان من مثل انتقاص الرعايا، أو انقطاع النوع البشري، أو غير هذين الاستعمالين، ليشير بها إلى تقهقر الدولة وتراجعها الحضاري تبعاً لتراجع عدد سكانها مما يدلّ على الرابطة القوية بين تزايد عدد السكان والتطور، أو الانهيار والتراجع.

ومما قام به في هذا الباب، وهو من لوازم علم السكان، الاستشهاد ببعض الإحصائيات الخاصة بتطور عدد السكان وأثر كل ذلك في عمران الشعوب وتقدمها، وانتصارها في الحروب أو انهزامها، مثل إحصاء موسى لجيوش بني إسرائيل في التيه حسب رواية المسعودي فيضعّفه ابن خلدون؛ وكذلك إحصاء سكان مملكة فارس (الم: 38/1)، وإحصاء الفرس قبل الإسلام وبعده (الم: 196/1)... إلخ.

واهتمام ابن خلدون بالنسل، حسب ما يفهم من «المقدمة»، يعود إلى عدة عوامل. منها: حثّ الإسلام على الزواج لإكثار النسل الإسلامي مباهاة به يوم القيامة كما قال الرسول الأكرم في حديثه المشهور، وشدّ أزر العصبية

الضرورية للملك، وتكثير جيش المسلمين للمدافعة به عن الإسلام والمسلمين وردّ مكائد الأعادي، والاعتماد عليه في الحصول على الكسب والرزق؛ وبعبارة مختصرة في تقوية أسباب الحضارة الإسلامية والسموّ بها أشواطاً بعيدة نحو العمران البشري والتقدّم الحضاري.

ونتيجة لما ورد في آثار ابن خلدون من مسائل تتعلّق بالمسألة السكانية يرى خميس طعم الله، أن «ابن خلدون يمكن أن يُعتبر من مؤسسي علم السكان الاجتماعي؛ فملاحظاته المرتبطة بآليات الدولة وأجيالها، حيث يبيّن أن هذه القضية تُوازي مراحل عمر الكائن البشري، وكذلك الدور الذي تلعبه الأحداث الديمغرافية في نموّ الدولة كازدياد العمران أو تدهورِه وتأثير الحروب والمَوَتان والمجاعات والأوبئة والازدحام، أي كثافة السكان، وغيرها من المفاهيم والمصطلحات العديدة التي تؤيِّد أن ابن خلدون ساهم بقسط كبير في بناء علم السكان»[1].

وبعد أن أشار الباحث نفسه إلى أن ابن خلدون ركَّز في تحليله للظاهرة السكانية تارة على الديمغرافيا الاجتماعية وأخرى على الديمغرافيا الاقتصادية، ومحّص رؤيته لعاملي المسألة السكانية الثقافية والديمغرافيّة، ذهب إلى «أن النظر إلى المسألة الديمغرافية في بعدها الانفجاري من خلال هذين المنظورين الثقافي والديمغرافي يجعل ابن خلدون رائداً في عصره، ولو أن البحوث تواصلت بعده لتوسّعت في التحليل لتؤكّد أنه كان من الضروري منذ زمن بعيد التخطيط للمسألة السكانية... إن ما كتبه ابن خلدون في «مقدمته» يؤكد أنه كان مبدعاً فعلاً. فلقد درس أهمّ الظواهر السكانية وبيَّن أسبابَها وحلَّلها بدقّة متناهية»[2].

---

(1) المسألة الديمغرافية عند ابن خلدون، خميس طعم الله، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس (آذار) 2000: 172.

(2) م.س: 173. ولمزيد الاطلاع على المسألة السكانية عند العرب وابن خلدون يراجع كتاب «السكان عند العرب حتى عصر ابن خلدون»، تأليف: مصطفى العلواني، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق 1989.

3 ـ التلوّث:

التلوث هو «كل تغيّر كمّيّ أو كيفيّ في مكوّنات البيئة الحيّة وغير الحيّة لا تقدِر الأنظمة البيئيّة على استيعابه دون أن يختلّ اتّزانها»[1]. وهو يعدّ من أبرز الأخطار التي تُهدّد الإنسان والأنظمة البيئية جملة سواء كان ذلك في الغذاء أو الهواء أو الماء أو التربة[2].

وقد أشار ابن خلدون إلى مضارّ التلوث في مثال تلوّث الهواء في فصل «فيما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غفل عن تلك المراعاة» من الفصل الرابع للمقدمة حيث تحدّث عن ضرورة حماية المدن من الآفات والأمراض. فقال: «وممّا يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض. فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً، أو مُجاوراً للمياه الفاسدة ولمناقع متعفّنة أو لمروج خبيثة، أسرع إليها العفَن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، وهذا مُشاهَد» (الم: 419/2).

كما اتّخذ مثالاً للتلوّث ما شاهده من آثاره بمدينتي قابس بالجنوب التونسي، وفاس بالمغرب الأقصى، فبيّن أسبابه من حيث عدمُ مراعاة طيب المكان عند التأسيس وقلة السكان؛ كما أشار إلى كيفية التخلّص منه بمدينة قابس تمثيلاً؛ ذلك أنه «لما حاصرها سلطان تونس، وقطع الغابة من النخل التي كانت تحيط بها، فانفرج جانب منها وتموّج الهواء المحيط بها وتخلّلَتْه الرياح، ذهب منه العفَن» (الم: 420/2).

ولإنقاذ البيئة وتطهيرها من التلوث ومضاعفاته من عفن وأمراض وموَتان وغير هذه المظاهر أورد ابن خلدون عدة اقتراحات. منها اعتماد ما نسمّيه اليوم، برؤية حداثية معاصرة، المناطق الخضراء في المدن قياساً على

---

(1) البيئة ومشكلاتها، رشيد الحمد ومحمد سعيد صباريني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 22، م.س: 149.

(2) راجع عن التلوث في المظاهر المذكورة نفس المرجع السابق: 148 ـ 169.

ما يُوجد منها طبيعياً بين الأقاليم والقارات من فضاءات غير آهلة بالسكان مثل: الغابات والجبال، أو جرداء مثل: الصحاري والقفار، أو منفتحة على الهواء النقيّ المتجدّد مثل: البحار. وعن هذا الاقتراح قال بعد أن عدَّد بعض الآفات التي تتسبَّب فيها كثرة العمران: «ولهذا تبيَّن في موضعه من الحكمة أن تَخلُّل الخلاء والقفر بين العمران ضروري، ليكون تموُّج الهواء يذهب[1] بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح. ولهذا أيضاً فإن المَوتان يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها بكثير، كمصر بالمشرق وفاس بالمغرب. والله يقدر ما يشاء» (الم: 368/1)... إلى آخر ما تناوله من مسائل هي اليوم من صميم علم البيئة.

وفي خاتمة هذا البحث عن بعض المظاهر البيئية التي اهتم بها ابن خلدون في مقدمته نطرح من المسائل ما تتعرّض له البيئة من اعتداء واغتيال وحروب وحرائق وقطع أشجار وتدمير وتخريب بشتّى الأسلحة والوسائل المدمّرة. وللتمثيل على هذه الأنواع نشير إلى ما شاهده عياناً سنة **803**هـ، وسجّله في رحلته عما لحق مدينة دمشق وقلعتها من حرائق وغزو ونهب وسلب واعتداء على المنظومات الطبيعية والبشرية حينما هاجمها تيمورلنك المغولي (الت: 372).

وكل هذا يطرح بإلحاح شديد على الإنسان ابن البيئة مسألة حمايتها والبِرِّ بها. ويكون ذلك بتبنّي منظومة الأخلاق البيئية، أو ما أصبحنا ندعوه بالتربية البيئية وتدريسها في المدارس الابتدائية والمعاهد والكليات قصد الوعي بما تتعرّض له البيئة من أخطار ومشكلات، والتوصّل إلى أنجع الطرق للمحافظة عليها[2]؛ خاصة إذا أدركنا أن الإنسان هو المقصود الأول بسلامة البيئة ونقاوتها مما يُدمّرها ويدمّره في آن. وإلى هذه الحماية أشار

---

(1) لعله كان من الأولى والأصح أن يقول: ليذهب تموج الهواء بما يحصل... إلخ.

(2) عن التربية البيئية انظر مثلاً كتاب: البيئة ومشكلاتها، رشيد الحمد ومحمد سعيد صبّاريني، م.س: 215 ـ 242.

القرآن العظيم بقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾[1].

إن وجود الإنسان على كوكب الأرض جنباً إلى جنب مع كائناتها يقتضي منه التعامل معها باحترام انطلاقاً من أن الإنسان ليس سيِّد الكون فقط، بل هو جزء منه أيضاً؛ وأن دعوة فرنسيس بيكون (1561 ـ 1626) إلى وجوب الهيمنة على الطبيعة لفهمها والسيطرة عليها بحجّة التقدم، هي دعوة تبيّنَتْ لنا في العصر الحديث مغالاتها بيئياً إذا فهمنا أن من نتائج السيطرة على الطبيعة ليس فهم أسرارها فقط، بل القيام بأشياء توجب التغيير فيها؛ وليس وراء هذا التغيير في أحيان كثيرة سوى التدمير والإخلال بالتوازن البيئي مثل إفناء الكائنات الحيوية بمخاطر الاحتباس الحراري نتيجة التقدم الصناعي، والتهديد الإشعاعي بتأثير تطور صناعة الأسلحة الذرية والنووية[2].

إن النظرة الحداثية الجديدة للطبيعة، ولعلنا نجد جذورها في التصوف والرومنسية، هي التي تدعو إلى احترام الطبيعة باعتبارها رَحِم وجودنا، وتقديسِها لأنها من خلق إلٰهنا الذي نقَدّس ونعبد. وقد ورد على لسان الشاعر والناقد الأمريكي الإنكليزي ت.س.إليوت مثل هذه النظرة المعبّرة عمّا يمكن تسميته عند المتصوفة بوحدة الوجود: «يمكننا القول إن الدين... يقتضي الحياة طبقاً للطبيعة. وعسانا نلاحظ أن الحياة الطبيعية والحياة فوق الطبيعية يلتقيان في نقطة مشتركة لا تحوزها الحياة الآلية... فالموقف الخاطئ إزاء الطبيعة يقتضي، بطريقة ما، موقفاً خاطئاً إزاء الله؛ و...عاقبة ذلك هلاك محتوم»[3].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 60.

(2) عن تزييف نظرية بيكون انظر: الفصل السادس عشر بعنوان موت الطبيعة، للباحثة كارولين ميرشانت، في الكتاب الجماعي: الفلسفة البيئية، سلسلة عالم المعرفة، الجزء الثاني، العدد 333، شوال 1427/نوفمبر 2006: 38/2 وما بعدها.

(3) الحفاظية التقليدية والأخلاق البيئية، جون ر.ي.بليز، في المرجع السابق، الفلسفة البيئية: 171/2.

ومن الأمثلة الدالة على البرّ والعناية بالبيئة والمحافظة على ما فيها من موارد طبيعية وإحيائية تكوين جمعيات مدنية وعلمية للدفاع عن البيئة، مثل: جمعيات أصدقاء الأرض، والسلام الأخضر، والأحزاب الخضر، والنوادي البيئية؛ وعقد ملتقيات دورية للبحث في شؤون البيئة برعاية الأمم المتحدة أو الصندوق الدولي للبيئة أو غيرهما، مثل: مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة البشرية بستوكهولم سنة 1972، وندوة الكويت للتربية البيئية بين أيام 21 ـ 26 نوفمبر 1976، واعتماد يوم للاحتفال بالبيئة مثل «اليوم العالمي للبيئة» الذي تحتفل به مختلف الشعوب، ومنها تونس، في 23 ماي من كل سنة... إلى آخره.

إن الغرض من كل هذه التظاهرات البيئية هو حمل الإنسان على إيثار البيئة بالعناية، وتزويده بثقافة الحرص الدائم على بقائها ووجودها نقية معافاة من كل خطر يتهددها وأحياءها. وإذا كان ما حقّقه الإنسان إلى حدّ اليوم في شأن حماية البيئة قليلاً بالنسبة إلى ما يجب أن يحقّقه، فلأن العلم والحياة في تطوّرهما المتجدّد يكشفان كل يوم أخطاراً جديدة على البيئة أشدّ مما كان قد مرّ عليها في الماضي من الأخطار والمآسي، وهو ما يقتضي من الإنسان أن يرعاها رعاية متجددة دائمة.

وهكذا نتبيّن مما سبق أن ابن خلدون في إشاراته المبكّرة إلى البيئة وإشكالياتها، والحضّ على سلامتها وأمنها، قد برهن ولا شك على تمتّعه برؤية حداثية لافتة؛ لأن في حماية البيئة حماية للكائن البيئي المتميّز فيها بمنزلة عالية، نعني الإنسان الذي استخلفه الله على الأرض، أي على البيئة، لكي يدرُج على ترابها ويعيش في أكنافها بأمان وطمأنينة، ويتمتّع بخيراتها وجمالها؛ وفيها أيضاً دعوة إلى البرّ بالبيئة الكونية، وليس بالأرض وحدها، ورعاية مختلف كائناتها بكل أخلاقية وتحضّر وإنسانية.



الفصل السابع
فن العمارة

تمهيد: العمارة عند العرب من المصطلح إلى التدوين:

يعثر الباحث في تراث ابن خلدون من حين إلى آخر على مصطلح العمارة كما في قوله: «المدن المستبحرة في العمارة» (الم: 455/2)؛ وقوله في رحلته عند الحديث عن نصفي المعمورة الشرقيّ والغربيّ: «وكان هذا النصف الغربي أقلّ عمارة من النصف الشرقي»، ثم كرّرها بعد صفحة واحدة مرّتين أخريين (الت: 353 ـ 354)... إلخ. وفي هذا دلالة على أن ابن خلدون قد كان واعياً بأهمية فن العمارة ودوره ضمن منظومة العلوم والفنون الأخرى في العمران البشري.

وإذا بحثنا عن هذا المصطلح في المعاجم، باعتباره يمثل حقلاً معرفياً، وجدنا أن أصله اللغوي العربي من الفعل (عَمَر)، يقال عَمَر فلانٌ الدارَ: إذا بناها، فهي معمورة؛ وعَمَر القومُ المكانَ: إذا سكنوه فهو معمور. كما نجد أن للعمارة عدة معان؛ منها على الخصوص: نقيض الخراب، والبُنيان، ومبنى كبير فيه جملة مساكن في طوابق متعددة؛ وأن فن العمارة: هو فن تشييد المنازل ونحوها وترتيبها وفق قواعد معينة (المعجم الوسيط). والمعنى الأخير هو الذي قصده ابن خلدون في مثاليه السابقين، وهو الذي نقصده نحن أيضاً في هذا البحث عن فن العمارة عند ابن خلدون.

ومن التعاريف الحديثة لفن العمارة تعريف عفيف بهنسي الذي رأى فيه أنه «لغة مجسّدة تحمل دلالات روحية ومادية، وتقوم بوظيفة إنسانية اجتماعية بأساليب مختلفة؛ شأنها في ذلك شأن اللغة التي تحمل دلالات مماثلة، وتقوم بوظيفة إنسانية حضارية»[(1)].

وفي القرآن والسنَّة ورد مصطلح العمارة ولوازمه في أشكال شتّى لفظاً واشتقاقاً ودلالة: مثل: البيت والقصر أسماء لمساكن الإقامة، والكهف والبلد أسماء لسور قرآنية، وبكة والمدينة وسبأ وإرم ذات العماد أسماء لمدن عربية قديمة، والحَجَر والصخر والآجر والطين أسماء لبعض المواد المعمارية... إلخ[(2)].

ومع العمارة استعمل العرب مصطلح المعمار للدلالة، حسب تعبير ناصر الرباط، على «ذلك الشخص المبدع الذي يتكفّل عادة بتخيّل المباني وترجمة الأفكار المجرّدة عن الفراغات التي يودّ الناسُ العيش فيها إلى تصاميم قابلة للتنفيذ وللتحوّل إلى تلك الفراغات بكل تفاصيلها وزينتها»[(3)].

وللدلالة على هذا الشخص المبدع يقال في عصرنا الحاضر: المعماري لا المعمار، وكأنه نسبة إليه. مع الملاحظ أن المعمار بالمعنى المذكور قليل الاستعمال في المعاجم؛ فالمعجم الوسيط مثلاً لم يذكر المعمار، وإنما ذكر المعماري مع الإشارة إلى أنها لفظة محدثة، وشرحها بقوله: المعماري: هو المهندس الذي يمارس مهنة العمارة. وفي معجم المنجد: المعماري هو البنّاء، ولم يذكر لا تفسيرها بمعنى المهندس، ولا مرادفها المعمار. وفي معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط وردت المعمار دون المعماري. ونستنتج من كل هذا تنوّع المعاجم العربية

---

(1) ما بعد الحداثة والتراث، عفيف بهنسي، عالم الفكر، مج 27، عدد 2، أكتوبر ـ ديسمبر 1998: 81.

(2) انظر عن العمارة في القرآن والسنة وكتب الفقه: العمارة الإسلامية والبيئة، يحيى وزيري، سلسلة عالم المعرفة، عدد 304، يونيو 2004: 23 ـ 52.

(3) مفهوم العمارة في الكتابات الإسلامية في القرون الوسطى، ناصر الرباط، عالم الفكر، مج 34، عدد 4، أبريل ـ يونيو 2006: 7.

واختلافها في تحديد مصطلح الشخص المشتغل بالعمارة بين معمار ومعماري ومهندس.

واستعمل العرب أيضاً مع المعمار أو المعماري مصطلحات أخرى مثل: معلّم، وصاحب الكار[1]. والكار، حسب معجم «الهادي إلى لغة العرب»، هو العمل والحرفة، أو الصناعة... إلخ.

ومن المصطلحات العربية الأخرى الدالة على العمارة نجد: الريازة: من الفعل راز يروز الشيءَ: اختبره وجرّبه؛ وراز صنعتَه ومالَه: قام عليهما وأصلحهما. والريازة: حرفة الراز. والراز هو رئيس البنائين، أو رئيس كل صناعة (وأصله رائز، ج.رازة)، ويقال له أيضاً: الرائز (المعجم الوسيط).

ومن مصطلحاتها أيضاً حسب معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط: العِرافة، والعريف هو من يشتغل بها، أي: هو الراز، وهو أيضاً المعمار (مدخل ع م ر)[2].

والعمارة تكون فناً إذا طبقت فيها القواعد الخاصة بحرفة أو صنعة أو مهنة، وروعي فيها مفهوم الجمالية المتجلّية في ما تتّصف به من تناسب وانسجام وذوق. كما تكون علماً بما يقنَّن لها من النظريات والقواعد والأصول التي تراعى فيها التصاميم والمخطّطات والمقاييس الهندسية والرياضية مما يقوم به المهندسون، والإجراءات التطبيقية مما يقوم به البنّاؤون المباشرون لعملية التشييد والبناء. ولكل ذلك تردّد عند المشتغلين بالعمارة تسميتها بفن العمارة حيناً، وبعلم العمارة أحياناً أخرى.

وسواء أكانت العمارة فناً أم علماً، فهي من مستلزمات البيئة وتوابعها،

---

(1) نفسه: 12، 14.

(2) وفي اليونانية يطلق على فن العمارة Arkhitekton بمعنى رئيس البنائين، وهو يتكون من جزئين: Arkhi بمعنى مرتبة أولى، رئيس؛ والثاني Tekton بمعنى نجار، وباني الباخرة. وفي الفرنسية يطلق عليه مصطلح Architecture، وعلى المعماري Architecte. انظر: معجم لو روبير Le Robert، طبعة 1922: 104/1. والموسوعة العالمية: .Ency. Univers: 840/2 ـ 888.

لأن العمارة لا تكون إلا في البيئة. ومن هذه الناحية نعتها بعضهم بالعمارة البيئية الخضراء[1]، وقصدنا نحن إلى بحثها في هذا الفصل بعد علم البيئة.

وهذا اللزوم يشير إلى حاجة الإنسان إلى العمارة التي يمكننا أن نحدّد الحاجة إليها، بناءً على ما توصل إليه المعماري والمنظِّر رفعة الجادرجي، في ثلاث حاجات هي التالية:

1 ـ الحاجة النفعية التي تبدو في تأمين متطلبات البقاء الأساسي في المعاش، مثل: الملجأ والخزن، والراحة البدنية والنقل والحماية. وهذا ما يؤديه البيت والكرسي والعربة والسيف تمثيلاً.

2 ـ الحاجة الرمزية: وهي التي تُؤمّن متطلّبات هُويّة الفرد والمجموعة كما في الفخامة أو البساطة أو دلالات طُرُز المعابد وأشكال الهياكل العظيمة.

3 ـ الحاجة الجمالية: وتتحقّق باستحداث أشكال متنوّعة بنِسَب وإيقاع، وتماثل وتوازن وانسجام، وتغايُر وتبايُن وغيرها من مكوِّنات التكوين البصري التي توفّر للنفس الارتياح والغبطة... إلخ[2].

ويحدثنا التاريخ أن العرب في مهدهم بالجزيرة العربية لم تكن لهم إسهامات معمارية ذات بال ربما بسبب العوامل المناخية، أو لحياتهم البدوية، أو كانت لهم لكن ردمتها رمال الصحراء. على أن أغلب ما وصلنا من إبداعاتهم في فن العمارة إنما كان مما أنجزوه بعد البعثة الإسلامية؛ وذلك بعد أن أخذوا في محاكاة ما وجدوه عند شعوب البلاد الأخرى التي

(1) انظر مثلاً دراسة: العمارة البيئية الخضراء والتنمية العمرانية، علي رأفت، عالم الفكر (الكويت)، عدد 4، مج 34، أبريل ـ يونيو 2006: 193 ـ 214. وانظر أيضاً دراسة: العمران والبيئة: ضرورة البحث عن طرق لتفعيل الموضوع البيئي في التنمية العمرانية، هاشم عبدالله صالح، عالم الفكر، عدد 3، مج 32، يناير ـ مارس 2004، ص85 ـ 113.

(2) إشكالية العمارة والتنظير البنيوي، رفعة الجادرجي، عالم الفكر، عدد 2، مج 27، أكتوبر ـ ديسمبر 1998: 13.

فتحوها، واقتباس طُرُزهم المعمارية. ثم مع تطوّرهم وتقدّمهم في الحضارة والمعارف والعلوم أبدعوا جمالياتهم العمارية وطُرُزهم التي ميّزتهم عن غيرهم، حتى كانت لهم مدارسهم الخاصة وتآليفهم في العمارة؛ لكن هذه التأليف كانت قليلة، وقلّتها تشير إلى أن العمارة عند العرب هي إجرائية تطبيقية أكثر منها تنظيرية. فمن المؤلفين الذين أسهموا في الكتابة عن العمارة، جزئياً أو كلياً، نذكر الجاحظ والنويري وابن فضل الله العمري وابن خلدون... إلخ.

ومن الكتب التي تحدثت عن فن العمارة عند العرب منذ القديم نذكر كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والفقه والنوازل والفتاوى والأوقاف والأحكام السلطانية. وللتمثيل نورد منها ما يلي من العناوين:

- «تاريخ دمشق» لابن عساكر.

- «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي.

- «الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر»، لعبداللطيف البغدادي المعروف بابن اللباد (557 - 1162/629 - 1231)[1]، ولم يبق منه سوى ما يكوّن كتيّباً صغيراً طبع عدة طبعات، منها طبعة أكسفورد سنة 1788 بعناية ج. هوايت، وطبعة باريس سنة 1810 بعناية الفرنسي سلفستر دي ساسي... إلخ.

- «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»، لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي (766 - 1365/845 - 1441). وهذا الكتاب حسب قول الأستاذ والباحث المعماري ناصر الرباط «يمكن اعتباره بحقّ كتاباً مؤسساً في التاريخ العمراني على مستوى العالم، وواحداً من أعمق الدراسات التاريخية العمرانية

(1) انظر عن عبداللطيف البغدادي: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص683 - 696؛ والأعلام، خير الدين الزركلي، طبعة 14، بيروت 1999: 61/4؛ وتاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1972: 504/2 - 507.

في التراث العربي المكتوب حتى اليوم وأكثرها موسوعية وموضوعية»[1].

ـ «الإعلان في أحكام البنيان»، لمحمد بن إبراهيم بن الرامي اللخمي التونسي، الأمين في فن البناء والمتوفى سنة 1334/734[2]. حقّقه فريد بن سليمان، ونشره مركز النشر الجامعي بتونس سنة 1999.

ـ كتاب بلوغ المنى في قواعد الرمّ والبناء، لسليمان النيڤرو الأندلسي مهندس صومعة جامع الزيتونة، وهو أيضاً أمين في البناء أورد فيه أبواباً وفصولاً في صناعة البناء نقل فهرسها المؤرخ محمد الحشائشي في كتابه «الهدية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية»[3] عن مخطوطة «كتاب بلوغ المنى» التي أطلعه عليها مؤلفها نفسه... إلخ.

1 ـ ابن خلدون وفن العمارة:

يجد القارئ في آثار ابن خلدون، وخاصة في المقدمة وكتاب العبر والتعريف برحلة ابن خلدون، عديد الإشارات إلى فن العمارة كما ذكرنا أول هذا الفصل، وكذلك أوصافاً لبعض العمائر والمدن لبناة سابقين أو لاحقين؛ لكنه مع ذلك لم يخصِّص في المقدمة فصلاً لفن العمارة مثلما خصص لغيره من العلوم والصناعات والفنون، وإن كان قد خصص فصلاً لصناعة البناء في الفصل الخامس الخاص بالمعاش ووجوهه من الكسب والصنائع (الم:

(1) مفهوم العمارة في الكتابات الإسلامية في القرون الوسطى، ناصر الرباط، عالم الفكر، عدد 4، مج 34، أفريل ـ يونيو 2006: 9. وانظر عن المقريزي وآثاره وبعض مراجعه في موسوعة الأعلام، خير الدين الزركلي، ط14، بيروت 1999: 1/179 ـ 180... إلخ.

(2) انظر عن ابن الرامي وكتابه الإعلان في أحكام البنيان، الأعلام للزركلي: 5/298.

(3) الهدية أو الفوائد العلمية في العادات التونسية، محمد الحشائشي، ط. أولى، دار سيريس للنشر، تونس 1994: 108 ـ 112. وهذا العنوان هو الأصلي لكتاب الحشائشي، لكن المحققين له أحدثوا فيه تغييراً لا ضرورة له علمياً، وانظر نشرته الأخرى التي صدرت طبعتها الأولى بتحقيق: أحمد الطويلي سنة 2002 عن المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية: 65 ـ 66.

489/2 ـ 493). ومن هذا الفصل يمكننا أن نستنتج من آرائه وتقييداته عن العمارة رؤية تهيّؤه ليكون من المؤلفين المسهمين بالبحث والتأليف في ثقافة العمارة العربية الإسلامية. وفي ما يلي بعض المحدّدات لتلك الرؤية المعمارية من خلال العناصر المهيمنة التالية:

2 ـ شروط العمارة:

من البديهي أن البحث في أيّ علم أو فنّ يتطلّب، ليكون مبنيًّا على منهجية علمية، البحث في شروطه ودواعيه وأسسه. وسنشير، بالنسبة إلى فن العمارة الذي نبحث، إلى أهم شروطه كما تصورها ابن خلدون حسب ما توصلنا إليه من المقدمة في ما يلي:

1 ـ البيئة: ارتبط فن العمارة كما سبق بالبيئة حتى نسب كلاهما إلى الآخر، فقيل: العمارة البيئية والبيئة العِمارية. وتم تقسيم البيئة من وجهة نظر علم العمارة إلى بيئتين: طبيعية وتشمل العوامل الجغرافية والجيولوجية والمناخية، وحضرية وتتكوّن من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهذه البيئة الثانية نوعان: غير حضرية وترتبط بالبداوة والزراعة، وحضرية وترتبط بالمدينة باعتبارها مركز الاتساع العمراني والحكم والنشاط الاقتصادي من تجارة وصناعة وغيرهما[1]. وفي الفصل السابق كنّا قد رأينا إضاءات عن البيئة، ومنها نتبيّن مدى ضرورتها لفن العمارة.

2 ـ الاستقرار: لما كانت العمارة من مظاهر العمران، والعمران يتطلّب الاستقرار والسكون، فإن العمارة باعتبارها ظاهرة عمرانية تستدعي الاستقرار والسكون أيضاً. وبسبب غلبة فقدان هذا العامل عند العرب، واستحكام طبيعة التوحّش في الأعراب سكان الجزيرة العربية، يتّضح لماذا لم تكن للعرب عمارة. وإلى هذا المعطى أشار ابن خلدون قائلاً: «وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له. فغاية الأحوال العادية كلّها عندهم الرحلة

(1) العمارة الإسلامية والبيئة، يحيى وزيري، سلسلة عالم المعرفة، عدد 304، يونيو 2004: 7 ـ 11.

والتغلّب، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومنافٍ له. فالحَجَر مثلاً إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافيَ للقدُور، فينقلونه من المباني ويخرّبونها عليه، ويعدّونه لذلك. والخشب أيضاً إنما حاجتهم إليه ليُعمِّدوا به خيامهم، ويتَّخذوا الأوتاد منه لبيوتهم، فيخرّبون السقف عليها لذلك. فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران. هذا في حالهم على العموم» (الم: 1/197 ـ 198).

3 ـ **الحضارة**: بين العمارة والحضارة علاقة وطيدة، وهو ما يجعل من الحضارة شرطاً للعمارة، وعنه قال: «إن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدّعة كما قدّمناه. وذلك متأخّر عن البداوة ومنازعها» (الم: 2/413). وفي هذا ما يشير إلى أن العمارة هي حاجة حضارية أساسية للإنسان باعتبارها ملجأ لبقاء نوعه، واستمرار وجوده وحضارته.

4 ـ **وفرة الأموال**: من البديهي أن تكون وفرة الأموال المتأتِّية من الأعمال والجبايات وكثرة السكان شرطاً من شروط العمارة والتفنّن فيها. وعن هذا الشرط ذكر ابن خلدون ما يلي: «اعلم أن ما توفر عمرانه من الأقطار، وتعدّدت الأمم في جهاته، وكثر ساكنه، اتّسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم، وعظمت دولهم وممالكهم»... إلى أن قال: «فيتزيّد الرّفه لذلك، وتتّسع الأحوال، ويجيء الترف والغنى. وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق، فيكثر مالها ويشمخ سلطانها، ويتفنّن في اتّخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن وتشييد الأمصار» (الم: 2/441).

5 ـ **التعاون بين الدولة والملك والفَعَلة**: لما كانت عمارة المدن والأمصار كثيرة البناء والهياكل والأجرام، فهي تحتاج إلى أطراف عديدة لإنجازها بدءاً بالمهندسين المخططين، والعمال، والبنائين والمراقبين، فإلى مسؤولي الدولة من الملك وأتباعه وغيرهم. وما يربط بين كل هذه الأطراف العديدة هي رابطة ضرورة التعاون والتكاتف. يقول ابن خلدون عن هذا الرابط: «وأيضاً فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير. وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة

التعاون. وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعمّ بها البلوى، حتى يكون نزوعهم إليها شوقيًا واضطرارياً، بل لا بدّ من إكراههم على ذلك، وسَوْقِهم إليه مضطَهدين بعصا الملك، أو مرغَّبين في الثواب والأجر الذي لا يفي به لكثرته[1] إلا الملك والدولة. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك» (الم: 413/2).

3 ـ العمارة وصناعة البناء:

إذا كان ابن خلدون لم يخصص فصلاً لفن العمارة كما ذكرنا فإنه تلافى ذلك بتخصيصه فصلاً خاصاً بصناعة البناء. وفيه ذكر أن هذه الصناعة هي من «أول صنائع العمران الحضري وأقدمها» (الم: 489/2). أما حقيقتها فيعرِّفها بما تسديه للإنسان من جلب منافع الكِنّ ودفع مضار العوامل الطبيعية، فيقول: «وهي معرفة العمل في اتّخاذ البيوت والمنازل للكِنّ والمأوى في المدن. وذلك أن الإنسان، لِمَا جُبِل عليه من الفكر في عواقب أحواله، لا بدّ له أن يفكّر في موانع إذاية الحَرّ والبرد عنه باتّخاذ البيوت ذوات الحيطان والسقف الحائلة دون ذلك من جهاته» (نفسه).

ولما كان البشر قد اختلفوا في أوضاعهم العمرانية والإقليمية والاجتماعية واتخذوا المدن مستقَرًّا لهم، اختلفوا كذلك في بناء مآويهم ومدنهم بين الاعتدال والمبالغة والإفراط. «فالمعتدلون فيها، ولو على التفاوت، يتّخذون ذلك باعتدال، كأهل الإقليم الثاني والثالث والرابع والخامس والسادس. وأما أهل الأول والسابع فيبعدون عن اتخاذ ذلك لانحرافهم وقصور أفكارهم[2] عن كيفية العمل في الصنائع الإنسانية، فيأوون إلى الغيران والكهوف، كما يتناولون الأغذية من غير علاج ولا نضج» (الم: 489/2 ـ 490).

---

(1) في النسخة المعتمدة ورد قوله: لا يفي لكثرته، بدون (به). واعتمدنا رواية نشرة الدار العربية للكتاب: 3/2.

(2) وفي النسخة المعتمدة ورد قوله أيضاً: «وأما أهل البدو فيبعدون عن اتخاذ ذلك، ولقصور أفكارهم». واعتمدنا رواية نشرة الدار العربية للكتاب: فصل في صناعة البناء: 116/2.

وتتنوّع صناعة بناء البيوت تصميماً وبناءً وموادّ إلى أنواع كثيرة حسب البيئات والمهندسين والبنّائين ومواد البناء، وغيرها من الآليات. «فمنها البناء بالحجارة المُنجَّدة أو بالآجر، يقام بها الجذْران ملصقاً بعضها بعضاً إلى بعض بالطِّين، والكِلس الذي يُعقد معها فيلتحم كأنّها جسم واحد. ومنها البناء بالتراب خاصة تقام منه حيطان. . . إلخ» (الم: 491/2).

ومن صنائع البناء أيضاً تجليل الحيطان بالكلس، وعمل السقف، والتنميق والتزيين، وصنع الأشكال المجسّمة من الجصّ فوق الحيطان. «وربما عُولي على الحيطان أيضاً بقِطَع الرّخام أو الآجرّ أو الخزف أو بالصَّدف أو السَّبَج[1] يفصل أجزاء متجانسة أو مختلفة، ويوضع في الكلس على نِسَب وأوضاع مقدّرة عندهم، يبدو به الحائط للعيان، كأنه قطع الرياض المنمنمة» (الم: 492/2).

ومن أنواع البناء ما يتعلّق بالمواسير لتصريف المياه المستعملة في الداخل إلى خارج البيوت والمحالّ العامة؛ فبعد أن عدّد أنواعاً من البناء في الفقرة السابقة قال: «إلى غير ذلك من بناء الجِبَاب والصهاريج لسَيْح الماء بعد أن تُعدّ في البيوت قِصاعُ الرّخام القَوْراء المُحكَمَة الخَرْط بالفُوهَات في وسطها لنبع الماء الجاري إلى الصهريج، يُجلَب الماء إليها من خارج في القنوات المفضية به إلى البيوت؛ وأمثال ذلك من أنواع البناء» (الم: 492/2).

وأما الطرق العملية في البناء فقد وردت منتشرة بمثل ما سبق في بعض الفصول مثل «فصل في أن المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيِّدها الملك الكبير» (الم: 415/2 ـ 417)، و«فصل في صناعة البناء» (الم: 489/2 ـ 493)، حيث وردت فيه بعض الإجراءات العملية والطرق المختلفة في البناء كما عهدت في ذلك الوقت.

---

(1) السبج: الخرز الأسود، معرب (المعجم الوسيط).

4 ـ البناؤون:

يمثل البناؤون العنصر البشري في فن العمارة، وهم القائمون على صناعة البناء وتطبيق التصاميم والمخطّطات التي يرسمها المهندسون الذين يخطّطون شكل البناء وتصميمه تمثيلاً أو يتصوّرونه تخيّلاً. «وذلك أنّ تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفَعَلة وكثرتهم وتعاونهم. فإذا كانت الدولة عظيمة متّسعة الممالك، حُشِر الفَعَلة من أقطارها، وجُمِعَت أيديهم على عملها» (الم: 2/415).

وإذا ندر وجود هؤلاء الفعلة لسبب من الأسباب المانعة من العمارة والعمران يُستعان بمن يجلبونه منهم من بلاد أخرى. يقول ابن خلدون: «فإنا قدّمنا أن الصنائع وكمالَها إنما هو بكمال الحضارة وكثرتها بكثرة الطالب لها؛ فلذلك عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها، كما وقع للوليد بن عبدالملك حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشام؛ فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفعلة المَهَرة في البناء؛ فبعث إليه منهم من حصّل له غرضَه من تلك المساجد» (الم: 2/493).

وهنا يدفع وهْماً تسرّب إلى عقول الناس، وهو أن بناء الدول المتّسعة والمصانع العظيمة إنما يكون من آثار أصحاب الأجسام العظيمة. وهو «ليس كذلك، فقد نجد آثاراً كبيرة من آثار الذين تعرف مقادير أجسامهم من الأمم، وهي في مثل ذلك العِظم أو أعظم، كإيوان كسرى، ومباني العُبيديّين من الشيعة بإفريقيّة، والصنهاجيّين، وأثرهم باد إلى اليوم في صومعة قلعة بني حماد؛ وكذلك بناء الأغالبة في جامع القيروان، وبناء الموحّدين في رباط الفتح... وكذلك الحنايا التي جلب إليها أهل قرطاجنة الماء في القناة الراكبة عليها، ماثلة أيضاً لهذا العهد؛ وغير ذلك من المباني والهياكل التي نقلت إلينا أخبار أهلها قريباً وبعيداً، تيقّنا أنهم لم يكونوا بإفراط في مقادير أجسامهم، وإنما هذا رأي وَلَع به القُصّاص عن قوم عاد وثمود والعمالقة... إلخ» (الم: 2/416).

وحول مهارة البنائين وكفاءتهم يذكر ابن خلدون أنهم متفاوتون فيها. «فمنهم البصير الماهر، ومنهم القاصر» (الم: 491/2). كما يذكر أنهم يختلفون في صناعتهم وعددهم «باختلاف الحذق والبصر، ويعظم عمران المدينة ويتّسع فيكثرون» (الم: 492/2).

ومن لوازم هذه المهارة عند البنائين معرفة «أصول هندسية معروفة متداولة بين البشر»، وبعبارة أدق وأخص معرفة «أشياء من الهندسة مثل: تسوية الحيطان بالوزن، وإجراء المياه بأخذ الارتفاع، وأمثال ذلك...» (الم: 493/2).

ومن هذه المعرفة استعمال الهندام. وهو ـ حسب تعريف ابن خلدون ـ «الذي يضاعف القوى والقُدُر في حمل أثقال البناء لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك» (الم: 415/2 ـ 416، 493/2). وهذا المعنى غير موجود في المعاجم اللغوية والمعربّة. ففي معجم الهادي إلى لغة العرب: «الهندام هو حسن الهيئة العامة للشخص أو الهيئة عموماً؛ وهو أيضاً قامة الرجل وقدّه، وذلك بحسب مظهر ثيابه ومظهر جسمه من حيث الطول وغير ذلك»[1].

ومن الآلات المُخْلُ، وجمعه أمخال ومُخُول. وهو، في معجم الهادي إلى لغة العرب «أداة كالقضيب يُستعان به على رفع الشيء أو قلعه. ويقال له أحياناً: العَتَلَة»[2]. وعند ابن خلدون ورد المخل محرَّفاً في صيغة الميخال (الم: 416/2) تارة، والمُخَال تارة أخرى، وبهذا الاستعمال الأخير وردت مصطلحاً ومعنى في قوله: «فإن الأجرام العظيمة إذا شُيّدت بالحجارة

(1) الهادي إلى لغة العرب، محمد سعيد الكرمي، ط1، 428/4. وانظر عن الهندام أيضاً: كتاب التعريف برحلة ابن خلدون غرباً وشرقاً، تح: المنوني: 193، و291.

(2) نفسه: 171/1. وفيه ورد في تعريف المُخل قوله: ويقال له أحياناً العَتَلة، أي: Crowbar. وفي قاموس المورد الإنكليزي ـ العربي ورد في التعريف بهذه المادة الإنكليزية أنها: عَتَلة، مُخْلٌ. وانظر أيضاً: معجم «المنجد»، ط40، بيروت 2003، حيث ذكر أن المخل يونانية الأصل: 750.

الكبيرة تعجز قُدُر الفَعَلة عن رفعها إلى مكانها من الحائط، فيُتحَيَّل لذلك بمضاعفة قوة الحبل، فإدخاله في المعالق من أثقاب مقدّرة على نِسب هندسية تُصيِّر الثقيل عند معاناة الرفع خفيفاً؛ وتسمى آلة ذلك بالمخال، فيتمّ المراد من ذلك بغير كلفة» (الم: 493/2)... إلخ.

وبسبب هذا كلّه من المعرفة والخبرة بشؤون البناء يتمّ أيضاً الرجوع إلى البنائين في المحاكم عند النزاع بينهم وبين من يعتمدهم من المالكين، أو بين هؤلاء والجيران. يقول ذاكراً بعض حالات المنازعات التي تستوجب تدخّل الحكام والفقهاء وغيرهم من ذوي الاطّلاع والخبرة المعمارية: «وربما يرجع الحكام إلى نظر هؤلاء فيما هم أبصر به من أحوال البناء. وذلك أن الناس في المدن لكثرة الازدحام والعمران يتشاحّون حتى في الفضاء والهواء للأعلى والأسفل، في الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقّع معه حصول الضرر في الحيطان؛ فيمنع جاره من ذلك إلا ما كان له فيه حق، ويختلفون أيضاً في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية، والفضلات المسَرّبة في القنوات. وربما يدّعي بعضهم حقّ بعض في حائطه أو علوّه أو قناته لتضايق الجوار، أو يدّعي بعضهم على جاره اعتلال حائطه وخشية سقوطه، ويحتاج إلى الحكم عليه بهدمه ودفع ضرره عن جاره عند من يراه، أو يحتاج إلى قسمة دار أو عَرْصَة بين شريكين، بحيث لا يقع معها فساد في الدار ولا إهمال لمنفعتها، وأمثال ذلك. ويخفى جميع ذلك إلا على أهل البصر بالبناء، العارفين بأحواله، المستدلّين عليها بالمعاقد والقُمُط ومراكز الخشب، وميل الحيطان واعتدالها، وقَسْم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها، وتسريب مياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة، بحيث لا تضرّ بما مرّت عليه من البيوت والحيطان، وغير ذلك. فلهم بهذا كلّه البصر والخبرة التي ليست لغيرهم. وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال باعتبار الدول وقوتها» (الم: 492/2 ـ 493).

5 ـ مواد البناء:

من البديهي أن تكون لكل صناعة موادُّها وآلاتها. منها صناعة البناء

التي وجدناها تختلف في موادها بين طوري البداوة والحضارة. فمن مواد طور البداوة التي ذكرها ابن خلدون، وقد سبق ذكر بعضها، التراب والطوب (أو المدر) عوضاً عن الحجارة (الم: 435/2). وفي طور الحضارة ذكر «الحجر والكلس وغيرها مما يُعالَى على الحيطان عند التأنّق كالزليج والرخام والزجاج والفسيفساء والصدف» (الم: 434/2)، والأصبغة والجص (الم: 490/2)، والحجارة المنجّدة أو الآجرّ (الم: 491/2)... إلخ.

فإذا قلّت مواد البناء مثل: الحجر والرخام والأعمدة والفسيفساء وغيرها «يصير بناؤهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجلِ خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل لقلة العمران، وقصوره عما كان أولاً» (الم: 434/2). وقد ذكر ابن خلدون أنه شاهد في صغره كيف كان سكان تونس يفعلون مثل ذلك في حنايا المُعلّقة بقرطاجة لاستغلال موادها في بناياتهم الحديثة البناء.

6 ـ عمارة المدن:

دعا البحث في المدن، وهي ظاهرة عمارية عمرانية، ابنَ خلدون إلى البحث في دواعي تأسيسها واستحداثها ونزولها، فوجد أن نتيجة الحاجة إليها تتمثل لدى القبائل والأعصاب إذا حصل لهم الملك في أمرين: «أحدهما: ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحطّ الأثقال، واستكمال ما كان ناقصاً من أمور العمران في البدو»؛ فتكون سوقاً لترويج بضائع البوادي، وتزويد أسواقها بمختلف الصناعات. «والثاني: دفع ما يتوقّع على الملك من أمر المنازعين والمشاغبين، لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأ لمن يروم منازعتهم، والخروج عليهم، وانتزاع ذلك الملك الذي سمَوا إليه من أيديهم، فيعتصم بذلك المصر ويغالبهم... إلخ» (الم: 414/2 ـ 415).

ويوضّح ابن خلدون كيف أن المدن نشأت وتطوّرت من تكاثر البيوت بصناعة البناء لتزايد سكانها، فيقول: «ثم المعتدلون (في صناعة البناء)، والمتّخذون البيوت للمأوى قد يتكاثرون، فتكثر بيوتهم في البسيط الواحد،

بحيث يتناكرون ولا يتعارفون، فيخشى من طروق بعضهم بعضاً بياتاً؛ فيحتاجون إلى حفظ مجتمعهم بإدارة سياج الأسوار التي تحوطهم. ويصير جميعها مدينة واحدة ومصراً واحداً؛ يحوطهم فيها الحكام بدفاع بعضهم عن بعض. وقد يحتاجون إلى الاعتصام من العدوّ، ويتّخذون المعاقل والحصون لهم ولمن تحت أيديهم. وهؤلاء مثل الملوك ومن في معناهم من الأمراء وكبار القبائل» (الم: 490/2).

وكما تطوّرت أحوال البناء في المدن، واختلفت «كل مدينة على ما يتعارفون ويصطلحون عليه، ويناسب مزاج أهوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقر»؛ كذلك يشمل الاختلاف حال أهل المدينة الواحدة. «فمنهم من يتخذ القصور والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت والغرف الكبيرة لكثرة ولده وحَشَمِه وعياله وتابعه، ويؤسِّس جدرانها بالحجارة ويلحم بينها بالكلس، ويعالي عليها بالأصبغة والجصّ، ويبالغ في كل ذلك بالتنجيد والتنميق، وإظهاراً للبسطة بالعناية في شأن المأوى. ويهيّئ مع ذلك الأسراب والمطامير لاختزان أقواته، والاصطبلات لربط مُقْرَباته[1] إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والغاشية كالأمراء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة والبيوت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك لقصور حاله عنه، واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر، وبين ذلك مراتب غير منحصرة» (الم: 490/2).

وحيث إن عمارة المدن وهياكلها وآثارها تكون ـ كما ذكرنا في ما سبق ـ على حساب الدولة التي تتكفّل بالتخطيط لها وتتولّى الإنفاق عليها، فإن «المدن العظيمة والهياكل المرتفعة إنما يشيّدها الملك الكبير» (الم: 415/2، عنوان الفصل).

وكذلك تكون عمارة المدن على نسبة قوة الدولة وثروتها، ومطامحها وتصوّراتها. «والسبب في ذلك أن الآثار إنما تحدث عن القوة التي بها

---

(1) المُقْرَبات، مفرده مُقْرَبة: الفرس أو الناقة ونحوهما القريبة المعدّة للركوب (المعجم الوسيط).

كانت أولاً وعلى قدرها يكون الأثر. فمن ذلك مباني الدولة وهياكلها العظيمة، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها، لأنها لا تتمّ إلا بكثرة الفعَلة، واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه. فإذا كانت الدولة عظيمة، فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعَلة كثيرين جداً، وحُشِروا من آفاق الدولة وأقطارها، فتمّ العمل على أعظم هياكله. ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود، وما قصّه القرآن عنهما؟! وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس، حتى إنه اعتزم الرشيد على هدمه وتخريبه، فتكاءد عنه[1]؛ وشرع فيه، ثم أدركه العجز... إلخ» (الم: 228/1 ـ 229).

ومما لاحظه أيضاً «أن الهياكل العظيمة جداً لا تستقلّ ببنائها الدولة الواحدة» مثل: سدّ مأرب، وبناء قرطاجنة وقناتها الراكبة على الحنايا العاديّة؛ وأن «أكثر المباني العظيمة هذا شأنها... إلخ» (الم: 417/2)، هذا في ما يخص المدن المخطَّطة والمبتدعة أوّل نشأتها. أما الصنف الثاني من المدن، وهي المدن العفوية المنشأ، والمتدرّجة من تجمّع عدد قليل من السكان إلى قرية، فإلى مدينة، فهي من وضع السكان أنفسهم وبنائهم[2].

7 ـ أنواع المدن ونماذجها:

نعثر في المقدمة على أسماء مدن عديدة يمكن توزيعها إلى الأنواع التالية:

أ ـ مدن حجرية: وهي التي تتكوّن من بيوت منحوتة في الحجر مثل بيوت عاد وثمود (الم: 416/2)، ومدينة البتراء بشرق الأردن... إلخ.

---

(1) في النسخة المعتمدة: فتكاءد عنه، والصواب: فتكاءده، لأن الفعل متعدٍّ. وفي نشرة الدار العربية: فتكأد عنه: 309/1. والإصلاح يقتضي: فتكأّده. وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس: تكاءده الأمر: إذا صعُب عليه، والعقبة الكؤود: الصعبة.

(2) عن المدن المخططة والمدن التقليدية (العفوية) راجع: قراءة نقدية للعمارة الإسلامية في سياقات جغرافية واجتماعية جديدة، محمد علي الجواهرة، عالم الفكر، عدد 4، مج 34، أبريل ـ يونيو 2006: 64 ـ 65.

ب ـ **مدن حضرية:** مثل بيت المقدس، ومكة، والمدينة، ودمشق، وبغداد، والفسطاط، والقاهرة، والقيروان، وتونس، وقرطبة، وغرناطة، وفاس، . . . إلخ.

ج ـ **مدن أسطورية:** مثل مدينة ذات الأبواب حسب ما ذكره البكري، ومدينة النحاس بصحراء سجلماسة حسب ما ذكره المسعودي (69/1). . . إلخ.

8 ـ المدينة في وظائفها:

يذهب ابن خلدون إلى أن تخطيط المدن لا بدّ أن تراعى فيه مصالح ومرافق ضرورية للحياة المدنية بكل أشكالها الأمنية والغذائية والصحية والجمالية وغيرها. وهو ما حدّده في ناحيتين: الأولى: الحماية من مضار الطوارق والأحداث؛ والثانية: جلب المنافع وتسهيل المرافق لها.

أما الناحية الأولى فصورها في قوله: «فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يُدار على منازلها جميعاً سياج الأسوار، وأن يكون وضع ذلك في ممتنَع من الأمكنة: إما على هضبة متوعِّرة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها، حتى لا يُوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة؛ فيصعب منالها على العدوّ، ويتضاعف امتناعُها وحصنها. ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراضِ. فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً، أو مجاوراً للمياه الفاسدة، ولمناقع متعفِّنة أو لمروج خبيثة، أسرع إليها العفَن من مجاورتها؛ فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة. وهذا مشاهد» (الم: 419/2).

وأما الناحية الثانية، وهي ما تجب مراعاته في أوضاع المدن من جلب المنافع والمرافق لتكون جديرة بالإقامة والسكن والعيش، فقال فيها: «وأما جلْب المنافع والمرافق للبلد فيُراعى فيه أمور: منها الماء، كَأن يكون البلد على نهر، أو بإزائها عيون عذبة ثرّة. فإن وجود الماء قريباً من البلد يسهّل

على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية، فيكون لهم في وجودهم مرفقة عظيمة عامة» (الم: 420/2).

ويضيف ابن خلدون إلى ما سبق ضرورة مراعاة العرب مرافق أخرى في اختطاط مدنهم، وهي: طيب المراعي لسائمتهم، والمزارع لقُوتهم، والشجر للحطب والبناء، والخشب لأسقفهم، والقرب من ساحل البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية (نفسه).

على أن المدن الساحلية تقتضي شروطاً أخرى أكثر خصوصية لمواجهة المغيرين من البحر، وهي أن تكون «بين جبل، أو تكون بين أمّة من الأمم موفورة العدد تكون صريخاً للمدينة متى طرقها طارق من العدوّ... إلخ». (الم: 421/2).

9 ـ الفضاءات العمارية في المدينة:

تحفل أعمال ابن خلدون، خصوصاً المقدمة والتعريف موضوع بحثنا، بذكر عديد الفضاءات المعمارية ووصفها حسب الدواعي وأهميتها. ويمكن تقسيم هذه الفضاءات إلى فضاءات داخل المدينة وأخرى خارجها، وفضاءات للسكنى، وأخرى لنشاطات مدنية أو دينية أو غيرها. وفي ما يلي توصيف لبعض هذه الفضاءات:

أ ـ الفضاءات الداخلية:

من هذه الفضاءات الداخلية نذكر الأنواع التالية: منازل، وقصور، وأواوين، وقلاع، وجوامع، ومساجد، ومدارس، وزوايا، ومارستانات، وخانات، ومصانع، وحمامات، وشوارع، وطرق، وأزقّة، وأسوار، وأبواب،... إلخ.

وسنخصّ من هذه الفضاءات المساجد أو الجوامع بالبحث لدورها الخطير في المدينة الإسلامية باعتبارها قطب الفضاءات الروحية دينياً، والمدنية اجتماعياً وسياسياً وعلمياً.

ـ المساجد:

اهتم ابن خلدون بذكر المساجد ووصفها لأنها من أهم العمائر

الإسلامية أولاً، وثانياً: لقيمتها الروحية حيث تمارس فيها الشعائر الدينية، والدروس الوعظية والعلمية، وغيرها من النشاطات الاجتماعية والسياسية مثل: عقود الزواج، والخطب السياسية؛ وثالثاً: لقيمتها الجمالية المعمارية، ولما اشتملت عليه من آيات فنية حتى كان كلّ مسجد منها لوحة فنّيّة رائعة، أو متحفاً حافلاً بألوان من الجمال سواء في بيت الصلاة، أو الأعمدة الرخامية، أو العقود، أو المنبر، أو خطوط الآيات القرآنية وأسماء الله الحسنى وأسماء الخلفاء الراشدين، أو المئذنة، أو غير هذه من ألوان الزخرفة والنمنمة. . . إلخ.

وقد ذكر ابن خلدون المساجد في «فصل في الخطط الدينية الخلافية» من جهة وظائفها الدينية وأنواعها، فرأى أنها إما أن تكون عظيمة معدّة للصلوات العامة المشهودة ويحضرها الخليفة ورجال الدولة وكبراؤها، أو تكون مختصّة بقوم أو محلّة (الم: 274/1). وقد كان من الجدير أن تسمى الأولى: جوامع لما في مصطلحها من دلالة على كثرة المصلين وتجمّعهم في مصلى واحد. والثانية: تُفرد بمصطلح المساجد لما في مصطلحها من دلالة على مكان السجود دون اعتبار عدد المصلين وحشدهم.

وأما من حيث كونها فضاءً معمارياً ومن الهياكل العظيمة البنيان، فقد ذكرها في «فصل في المساجد والبيوت المعظّمة في العالم» (الم: 422/2). وفيه وصف الجوامع الإسلامية الكبيرة وتاريخها، وخصائصها العمارية، ومواد بنائها، وما أدخل عليها، عبر الزمن والدول المتعاقبة على بلدانها، من توسُّعات وتحسينات وجماليات، وهي: الجامع الحرام بمكة (الم: 422/2 ـ 427)؛ وجامع بيت المقدس (الم: 427/2 ـ 430)؛ وجامع المدينة المُنوّرة (الم: 430/2 ـ 431).

ولم يقتصر في وصف العمارة الروحية على الجوامع الإسلامية فقط؛ فقد أشار إلى دُور العبادة في الأديان الأخرى، مثلما ذكر تمثيلاً في قوله: «بيوت النار للفرس، وهياكل يونان، وبيوت العرب بالحجاز التي أمر

النبي ﷺ بهدمها في غزواته؛ وقد ذكر المسعودي منها بيوتاً... فمن أراد معرفة الأخبار (عنها) فعليه بها...» (الم: 431/2).

ب ـ الفضاءات الخارجية:

من الفضاءات الخارجية ذكر ابن خلدون: الضواحي (414/2)، والبساتين والحدائق، والحنايا مثل حنايا المعلقة بتونس لجلب المياه من الجبال أو الأماكن البعيدة (416/2)، والفسقيات مثل فسقيات القيروان، والسدود مثل سد مأرب (417/2)، والقلاع، والحصون، والمقابر، والأهرام في مصر (468/2)... إلخ. وسنخص منها بالذكر فضاء الحدائق والبساتين في ما يلي.

ـ الحدائق والبساتين:

هي المساحات الخضراء الصغيرة إذا كانت في الدور والمنازل، والكبيرة إذا كانت في الساحات العامة بالمدينة داخلاً أو خارجاً. ومرجع عنايتنا بها في هذه الفقرة ما لها من أثر وفوائد نفسية وصحية وجمالية. ونشير إلى أن القرآن الكريم تحدّث عن فضاء البساتين والحدائق، أو الجنات الأخروية والدنيوية، في آيات عديدة؛ كما نشير إلى أن الاهتمام بهذا الفضاء هو اهتمام قديم عبر العصور والحضارات ابتداءً من حدائق مصر القديمة، وحدائق بلاد ما بين النهرين في مثل الحدائق المعلقة إحدى عجائب الدنيا السبع في بابل، والحدائق الإسلامية في سوريا والغرب الإسلامي وإيران والهند ومختلف بقاع العالم الإسلامي الأخرى[1].

ومن أمثلة البساتين التي سجّلها ابن خلدون في تاريخه نذكر بستان أبي فهر بإفريقية (تونس) الذي أسسه السلطان أبو عبدالله المستنصر الحفصي

---

(1) انظر عن الحدائق الإسلامية: فصل «الحدائق وتنسيق المواقع»، في كتاب العمارة الإسلامية والبيئة، يحيى وزيري، سلسلة عالم المعرفة، عدد 304، يونيو 2004: 207 ـ 228.

(647 ـ 1249/675 ـ 1276). وفي ما يلي صورته كما سجلها ابن خلدون بقلمه، ومنها نستشفّ مدى جماليته وإعجابه به. قال:

«واتخذ أيضاً بخارج حضرته البستان الطائر الذكر المعروف بأبي فهر يشتمل على جنات معروشات وغير معروشات. اغترس فيها من شجره كلّ فاكهة من أصناف التين والزيتون والرمان والنخيل والأعناب، وسائر الفواكه وأصناف الشجر. ونضّد كل صنف منها في دوحة حتى لقد اغترس من السدر والطّلح والشجر البري، وسمّى دَوْح هذه بالشَّعْراء[1]. واتّخذ وسطها البساتين والرياض بالمصانع والحوائز وشجر النَّوْر والنُّزَه من اللِّيم والنارنج والسَّرْو والريحان، وشجر الياسمين والخيري والنَّيلوفر وأمثاله. وجعل وسط هذه الرياض روضاً فسيح الساحة، وصنع فيه للماء حائزاً من عداد البحور، جلب إليه الماء في القناة القديمة، كانت ما بين عيون زغوان وقرطجنة، تسلك بطن الأرض في أماكن، وتركب البناء العادي ذا الهياكل المائلة والقسيّ القائمة على الأرجل الضخمة في أخرى؛ فعطف هذه القناة من أقرب السماوات إلى هذا البستان، وأمطاها حائطاً وصل ما بينهما حتى ينبعث من فُوهة عظيمة إلى جُبّ عميق المهوى، رصيف البناء، متباعد الأقطار، مربّع القِنَا[ء]، مُجلّلٌ بالكلس، إلى أن يقمعه الماء فيُرسلَه في قناة أخرى قريبة الغاية، فتنبعث في الصهريج إلى أن يفهَق[2] حوضُه، وتضطرب أمواجه؛ تترفّه الحظايا عن السعي بشاطئه لبعد مداه، فيركبن في الجواري المنشآت ثبجَه[3]، فيتبارى بهن تباري الفتح؛ ومثلت بطرفَي هذا الصهريج قبّتان متقابلتان كبراً وصغراً على أعمدة المرمر، مشيّدة جوانبها بالرخام المنجّد، ورفعَت سقفها من الخشب المقدّر بالصنائع المحكمة والأشكال المنمّقة، إلى ما اشتملت عليه هذه الرياض من المقاصير والأواوين والحوائز

---

(1) الشَّعْراء: الأرض أو الروضة الكثيرة الشجر (المعجم الوسيط).

(2) فَهِق الإناءُ والحوضُ يَفْهَق فَهَقاً وفَهْقاً: امتلأ حتى تصبّب (المعجم الوسيط).

(3) ثبَجُ الشيء: وسطُه تجمّع وبرز. ومنه ثبجُ البحر والصدر والظهر والأكَمة (المعجم الوسيط).

والقصور غُرَفاً من فوقها غرف مبنيّة تجري من تحتها الأنهار. وتأنّق في مبانيه هذه واستبْلَغ، وعدل عن مصانع سلفه ورياضهم إلى منتزهاته من هذه؛ فبلغ فيها الغاية في الاحتفال، وطار لها ذكر في الآفاق» (تاريخ العبر، دار الكتاب اللبناني، 1959: 630/6 ـ 631).

10 ـ وظائف المدينة:

للمدينة من حيث هي تجمّع سكاني وظائف عديدة تؤدّيها للسكان في مختلف أوجه حياتهم وتقلّباتهم. وهي وظائف يمكن توزيعها إلى وظائف داخلية وأخرى خارجية.

في الوظائف الداخلية يمكن أن نذكر ما يلي:

ـ **السكنى والراحة**: وهذا هو الغرض الأول من تشييد المدن نظراً إلى ما توفره للمتساكنين من المعاشرة والتآنس والألفة والسكينة. وفي هذا المعنى قال ابن خلدون: «وإنما يدعو إلى المدن الدّعة والسكون» (الم: 432/2).

ـ **التعاون على المعاش والعمل**: من المتّفق عليه أن المدينة هي مجال يتعاون فيه بنو الإنسان على المعاش. ولأجل هذا كانت مستقرّ الرؤساء والأعوان بمختلف رتبهم، والعاملين من موظّفين وعلماء وصناع وغيرهم. ونتبيّن ذلك في عديد الفصول من المقدمة نكتفي منها بفصل «في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض» حيث ذكر ما يوجد في المدينة من عديد الأعمال والصنائع في الفقرة التالية: «إنه من البيّن أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضاً لما في طبيعة العمران من التعاون. وما يستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر فيقومون عليه، ويستبصرون في صناعته ويختصّون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يستدعي في المصر يكون غفلاً، إذ لا فائدة لمنتحله في الاحتراف به. وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش، فيوجد في كل مصر كالخيّاط والحدّاد والنجّار وأمثالها.

وما يستدعي لعوائد الترف وأحواله، فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة، الآخذة في عوائد الترف والحضارة مثل: الزَّجّاج والصائغ والدهّان والطبّاخ والصفّار والسفّاج والهرّاس والدبّاج وأمثال هذه، وهي متفاوتة. وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع، فتوجد لذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمّامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران، لما يدعو إليه الترف والغنى من التنعّم. ولذلك لا يكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختطّها ويجري أحوالها؛ إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس، فسرعان ما تُهجَر وتُخْرَب، ويفرّ عنها القَوَمَة لقلّة فائدتهم ومعاشهم منها...» (الم: 2/454 ـ 455).

ـ **الثقافة والمعرفة**: لمّا كانت المدينة مجالاً للتجمع السكاني، وتحصيل المعاش، وإقامة الفروض الدينية من صلاة وحج وغيرهما، نجدها تتطور أيضاً إلى مجال معرفي وثقافي. وهو ما دعا إلى أن تؤسس فيها مراكز لنشر العلم وتدريسه من كتاتيب ومدارس لسكنى الطلبة، وغير ذلك. وقد حدثنا ابن خلدون عن مراكز التعليم في المدن عبر مختلف العصور الإسلامية إلى حين عصره من مثل جوامع المدينة والمسجد الحرام والقيروان والزيتونة وفاس وقرطبة والأزهر، وغيرها كثير.

وفي الوظائف الخارجية للمدينة نذكر منها ما يلي:

من البديهي أن يعتمد خارج المدن لوظائف عديدة مثل: الحرث والزراعة والتحطيب، وأيضاً للفسحة والتنزه والإمتاع والصيد. من هذه الوظيفة الثانية نشير إلى الأمثلة العديدة التي أوردها في كتاب العبر مما أنشأه الملوك والرؤساء من فضاءات لمُتَعهم ونُزهاتهم وقنصهم. من ذلك تلك الحدائق الفسيحة التي أنشأها السلطان أبو عبدالله المستنصر بالله الحفصي للطرد والصيد، وهي أشبه ما تكون عندنا اليوم بحدائق الحيوانات الطبيعية في أدغال القارة الإفريقية. وعن هذا النوع قال ابن خلدون: «فمنها شروعه في اختطاط المصانع الملوكية. وأولها المصيد بناحية بنزرت سنة خمسين

[وستمائة]، فأدار سياجاً على بسيط من الأرض قد خرج نطاقه عن التحديد، بحيث لا يُراع فيه سربُ الوحش؛ فإذا رِكِب للصيد تخطّى ذلك السياجَ إلى قَوْرة لَمَّة من مواليه المُتخصِّين وأصحاب بَيْزَرته بما معهم من الجوارح بُزاةً وصقوراً وكلاباً سلوقية وفهوداً، فيرسلونها على الوحش في تلك القوراء. وقد رنَّقوا[1] باعتراض البناء لها من أمام فيقضي وطَراً من ذلك القنيص سائرَ يومه؛ فكان ذلك من أفخم ما عُمِل في مثلها. . . إلخ» (كتاب العبر: 628/6 ـ 629). . . إلخ.

11 ـ العمارة العربية من البداوة والندرة إلى الهدم والتخريب:

بعد أن تبيّنا في ما سبق رأي ابن خلدون في العمارة من حيث شروط التأسيس والبناء، وأن العرب والمسلمين قد تركوا في ما أسَّسوه وفتحوه من البلاد مُدُناً وأمصاراً، ومنشآت وهياكل، نتَبيّن الآن رأيه في أعمالهم وآثارهم العمرانية من خلال ثلاث قضايا هي التالية:

في القضية الأولى، وهي «في أن الأمصار والمدن بإفريقية والمغرب قليلة»، رأى ابن خلدون أن العمران في إفريقية (تونس) والمغرب كان بدوياً. ولما كان كذلك فإن «الصنائع بعيدة عن البربر لأنهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة. . . فلما لم يكن للبربر انتحال لها لم يكن لهم تشوّف إلى المباني فضلاً عن المدن. وأيضاً فهم أهل عصبيّات وأنساب لا يخلو عن ذلك جمع منهم. والأنساب والعصبية أجنح إلى البدو»، بل نجدهم «يستنكفون من سكنى المدينة أو الإقامة بها. ولا يدعوهم إلى ذلك إلا الترف والغنى، وقليل ما هو في الناس» (الم: 431/2 ـ 432).

وفي القضية الثانية، وهي «أن المباني والمصانع في الملّة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها ومن كان قبلها من الدول»، ذكر أنه لما كان العرب، أي الأعراب، أعرق في البداوة وأبعد عن الصنائع، فقد «كانوا أجانب من الممالك التي استولوا عليها قبل الإسلام. ولما تملّكوها لم

(1) رنَّق القومُ بالمكان: أقاموا واحتبسوا (المعجم الوسيط).

ينفسح الأمد حتى تستوفي رسوم الحضارة، مع أنهم استغنوا بما وجدوا من مباني غيرهم. وأيضاً فكان الدين أول الأمر مانعاً من المغالاة في البنيان والإسراف فيه في غير القصد. . فلما بعد العهد بالدين والتحرّج في أمثال هذه المقاصد وغلبت طبيعة الملك والترف، واستخدم العرب أمة الفرس وأخذوا عنهم الصنائع والمباني، ودَعَتْهم إليها أحوال الدّعة والترف فحينئذ شيّدوا المبانيَ والمصانع؛ وكان عهد ذلك قريباً بانقراض الدولة، ولم ينفسح الأمد لكثرة البناء واختطاط المدن والأمصار إلا قليلاً، وليس كذلك غيرهم من الأمم. . . إلخ» (الم: 432/2 ـ 433).

وفي القضية الثالثة، وهي «في أن المباني التي تختطّها العرب يسرع إليها الخراب إلا في الأقلّ»، حاول ابن خلدون أن يستقرئ أسباب ذلك، فوجد من جهة أنّ الخراب يعود إلى «شأن البداوة والبعد عن الصنائع، فلا تكون المباني وثيقة في تشييدها»؛ ومن جهة أخرى يعود إلى أنه بالتفاوت، في قلة مراعاتهم حسن اختيار اختطاط المدن: من المكان، وطيب الهواء، والمياه والمزارع والمراعي، إلى غيرها، «تتفاوتُ جودة المصر ورداءته من حيث العمران الطبيعي والعرب بمعزل عن هذا، وإنما يراعون مراعي إبلهم خاصة، لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قلّ أو كثر؛ ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية لانتقالهم في الأرض، ونقلهم الحبوب من البلد البعيد. وأما الرياح فالقفر مختلف للمهابّ كلها، والظعن كفيل لهم بطيبها، لأن الرياح إنما تخبُث مع القرار والسكنى وكثرة الفضلات. . . إلخ» (الم: 433/2 ـ 434).

وعندما يتناول ابن خلدون تحديد مبادئ خراب مباني الأمصار عند العرب يجدها تتمثل أوّل بدايتها في تراجع العمران وقلّة الساكن وندرة الصنائع والأعمال وقلة جلب الآلات ومواد البناء. وتكون نتيجة كل ذلك العودة إلى البداوة، فالتناقص والتراجع، فإلى الغاية من الخراب إن قدر الله لها به سنة الله في خلقه (الم: 434/2 ـ 435).

وأما عوامل خراب المدن، فهي تتراوح ـ حسب ما يستفاد من المقدمة ـ بين الأسطورة والواقع. في الأسطورة يذكر ابن خلدون مثلاً عن

بعض أهل الخواص قولهم: «إن المدينة إذا كثر فيها غرس النارنج تأذّنت بالخراب حتى إن كثيراً من العامة يتحامى غرس النارنج بالدُّور تطيُّراً به. وليس المراد ذلك، ولا أنه خاصة في النارنج، وإنما معناه أن البساتين وإجراء المياه هو من توابع الحضارة. ثم إن النّارنج واللِّيمَ والسَّرْوَ وأمثال ذلك ممّا لا طعمَ فيه ولا منفعة هو من غايات الحضارة، إذ لا يقصد بها في البساتين إلا أشكالها فقط، ولا تغرس إلا بعد التفنّن في مذاهب التّرف» (الم: 450/2).

وأما العوامل الواقعية فيذكر منها عدم مراعاة شروط تأسيسها، وقد مر بنا عدد منها. وإلى ذلك أشار لما ذكر أنه «قد يكون الواضع غافلاً عن حسن الاختيار الطبيعي، أو إنما يراعي ما هو أهم على نفسه وقومه، ولا يذكر حاجة غيرهم، كما فعله العرب لأول الإسلام في المدن التي اختطوها بالحجاز وإفريقيّة، فإنهم لم يراعوا فيها إلا الأهمّ عندهم: من مراعي الإبل، وما يصلح لها من الشجر والماء الملح؛ ولم يراعوا الماء، ولا المزارع، ولا الحطب، ولا مراعي السائمة من ذوات الظلف، ولا غير ذلك، كالقيروان والكوفة والبصرة وسجلماسة وأمثالها. ولهذا كانت أقرب إلى الخراب لمّا لم تُراعَ فيها الأمور الطبيعية» (الم: 420/2 ـ 421).

ومن الأسباب أيضاً الظلم الذي يدفع الناس إلى التمرّد والثورة، وكذلك الحروب والاقتتال بين القبائل والشعوب. وتكون نتيجة ذلك كله التدمير والتخريب. وهو ما يؤكد علاقة فن العمارة بالعدل مثلما يبدو في قول الموبذان بهرام بن بهرام: «ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل». وقول أنوشروان: «الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل... إلخ» (الم: 71/1 ـ 72).

ومن الأسباب أيضاً في مسألة خراب المدن قوله بأن الأمصار التي تكون كراسي للملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها، «ولا يكاد ذلك يتخلف» (الم: 452/2). وكذلك ذهابه إلى أن الخراب يخضع لقانون التطور ما دام العمران يرتبط بهذا القانون إيجاباً وسلباً، وطرداً وعكساً.

ومن ذيول البحث في خراب المدن البحث في أعمارها ومدى حمايتها عبر السنين والقرون حسب ما توافر لها من آلات البناء والجودة والحذق والإتقان، فيرى أن للمدن عمراً مرتبطاً بعمر الدولة التي أنشأتها أو الدّول التي اتّخَذَتْها ورَعَتْها. يقول: «ثم إذا بُنِيَت المدينة وكمُل تشييدها بحسب نظر من شيّدها، وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عُمْرٌ لها. فإن كان أمد الدولة قصيراً وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخرِبت، وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدّتها منفسحة، فلا تزال المصانع فيها تُشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدّد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتّسع الخطة وتبعد المسافة، ويعيى ذرع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها. . .» (الم: 413/1).

وإذا انقرضت الدولة المشيِّدة للمدينة، فهنا لا يخلو الحال من حالات ثلاث كما ذكر ابن خلدون نفسه:

الأولى: «أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبسائط بادية يمدّها العمران دائماً، فيكون ذلك حافظاً لوجودها، ويستمرّ عمرها بعد الدولة كما تراه بفاس وبجاية من المغرب، وبعراق العجم من المشرق الموجود لها عمران الجبال. . .» (الم: 414/2).

الثانية: «وأما إن لم يكن لتلك المدينة المؤسسة مادة تفيدها العمران بترادف الساكن من بدوها، فيكون انقراض الدولة خرقاً لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئاً فشيئاً إلى أن يبذعرّ ساكنها وتخرب كما وقع في بغداد ومصر والكوفة بالمشرق، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد بالمغرب وأمثالها، فتفهَّمْه» (الم: نفسه).

الثالثة: «وربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطّيها الأولين ملِك آخر ودولة ثانية يتّخذها قراراً وكرسياً يستغني بها عن اختطاط مدينة ينزلها. . . فتحفظ تلك الدولة سياجها، وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجدّ بعمرها عمراً آخر، كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد؛ فاعتبرْ ذلك، وافهمْ سرّ الله في خليقته» (الم: 414/2).

وبعد هذا فمن خصائص المباني العظيمة أيضاً أن الدول تعجز عن هدمها لمتانة بنائها وضخامة هياكلها، مثل الأهرام بمصر، وحنايا قرطاج بتونس، وإيوان كسرى بالعراق... إلخ (الم: 418/2)، حتى إن يحيى بن خالد بعث وهو في محبسه للرشيد ينصحه بالعدول عن هدم إيوان كسرى قائلاً: «يا أمير المؤمنين لا تفعلْ واتركه ماثلاً يُستدلّ به على عظم ملك آبائك الذين سلبوا الملك أهل ذلك الهيكل... إلخ» (نفسه).

12 ـ سرّ تفاضل الأمصار والمدن:

وبعد هذه النظرة التحليلية في فن العمارة عند ابن خلدون نورد رأيه في سرّ تفاضل الأمصار والمدن كما بسطه في «فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرفه ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلّة» (الم: 435/2)، حيث بيّن، كما ذكرناه سابقاً في فقرة الثروة ووسائل تنميتها وفقرة الدخل والخرج من باب المعاش وعلم الاقتصاد، أن ذلك التفاضل إنما يعود إلى أسباب اقتصادية حينما «تنفق أسواق الأعمال والصنائع، ويكثر دخل المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قِبَل أعمالهم. ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته. واستنبطت الصنائع لتحصيلها، فزادت قِيَمُها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول؛ وكذا في الزيادة الثانية والثالثة لأن الأعمال الزائدة كلها تختصّ بالترف والغنى، بخلاف الأعمال الأصلية التي تختصّ بالمعاش. فالمصر إذا فضل بعمران واحد ففضله بزيادة كسبٍ ورَفَهٍ؛ وبعوائدَ من الترف لا توجد في الآخر. فما كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر، كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه على وتيرة واحدة في الأصناف: القاضي مع القاضي، والتاجر مع التاجر، والصائغ مع الصائغ، والسوقي مع السوقي، والأمير مع الأمير، والشرطي مع الشرطي» (الم: 436/2).



وفي نهاية هذا البحث عن رؤية ابن خلدون في فن العمارة وجمالياته نذكر، حسب ما تبينا في ما مرّ، أنه قد أدرك مدى أهمية فن العمارة ودوره في العمران البشري، ووعى أهميته في البيئة البشرية لما يؤدّيه للإنسان من عديد الوظائف. فمن حماية ذلك العمران من مختلف الطوارئ الطبيعية والطوارق البشرية، إلى توفير مجالات النشاط الاجتماعي والمعاشي، إلى اكتساب محاسن عادات التعايش وفضائل التعامل بين البشر، مثل التقيّد بمبادئ التآنس من حياء وحسن جوار وطيب معاملة، والالتزام بمكارم الأخلاق وقواعد السلوك الاجتماعي، وغيرها.

ونذكر أيضاً إكباره نشاطَ «المعماري» العربي والإسلامي، سواء في براعته في التخطيط أو في تشييد الأشكال الفنية أو في اللعب بالمواد المعمارية؛ وكل ذلك يدلّ ـ حسب ما استنتج ـ على ما يتمتّع به ذلك المعماري الفنان من ذوق جمالي وعقلية علمية رياضية، وقدرة على إبداع عمارة فريدة ما زالت تشهد آثارها إلى اليوم بطاقة معمارية هائلة.

لقد أسهم ابن خلدون بنظريته المعمارية في وصف معالم من العمارة العربية الإسلامية وتدوين أصولها استفاد منها ولا شك فن العمارة الحديث، كما استفاد من العمارة الإغريقية والفارسية والفرعونية وغيرها من فنون العمارة الأخرى. ومن مزيج هذه الأشكال وتنوّعها برز فن العمارة الحديث فناً أصيلاً، وطرازاً بديعاً. وإلى هذا التأثير الخلدوني رمى المؤرخ مسعود ضاهر بقوله: «استناداً إلى مقولات ابن خلدون في العمران البشري، وإلى عوامل أخرى نجمت عن التطور الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي شهدته بعض مناطق أوروبا في العصر الحديث، تطوّرت تلك المقولات لتسهم في ولادة علم العمارة الحديث»[1].

ونشير كذلك إلى أن ابن خلدون، في منظور هشام جعيط، قد «تطرّق إلى مشكلة المدينة كظاهرة أساسية في الوجود الإنساني، فأقحمها في رؤيته

---

(1) العمران البشري عند ابن خلدون، مسعود ضاهر، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس ـ آذار 2006: 23.

العامة، وربطها الربط المحكم بالقوى التاريخية المسيطرة على مصير الإنسان دون نبذ الدقة في التحليل والتعليل بأية حالة»[1].

ويكون موقف هشام جعيط النهائي من رؤية ابن خلدون للمدينة نشأة وهوية ومصيراً هو أنها «تدعو إلى التساؤل والتعميق والمدّ بالمشروع الخلدوني إلى المزيد من الدرس، وهي تدعو إلى الإعجاب إذا ما قُيِّمَت وانتُقِدت على ضوء التاريخ الحديث؛ كما تدعو إلى الحذر، لكنها على أية حال حافزة إلى تنشيط البحث بدون ريب»[2].

وإضافة إلى هذه الشهادات نختم هذا الفصل بالإشارة إلى أن ما يؤكد إسهام ابن خلدون في فن العمارة العربي الإسلامي تنويه الباحثين والمؤرخين به منظّراً في هذا الفن وإشادتهم بما ضمّنه مقدِّمته من رؤى عِمارية، وأوصاف عمائر قديمة وحديثة في مدن شتى من الممالك العربية والإسلامية. أوصاف وجدنا فيها تاريخاً للعمارة العربية الإسلامية، وتوثيقاً لمعالم معمارية من عمارة حضاراتنا السابقة نحن اليوم في أمسّ الحاجة إليها. وذلك حتى نتمكّن، ونحن في الحاضر، من معايشة ماضي شعوبنا في فن العمارة، وتمحيص نوعية تراثهم ومدى رقيّ إبداعهم المعماري، والتوثيق لمختلِف جمالياته واتجاهاته عبر العصور.



---

(1) نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين، هشام جعيط، الحياة الثقافية، عدد 9، سنة 5، مايو ـ جوان 1980: 234 ـ 235.

(2) نفسه: 239.

الفصل الثامن

علم الإناسة

تمهيد: تعريف علم الإناسة:

علم الإناسة، أو علم الإنسان، هو العلم المعروف في اليونانية بمصطلح «الأنثروبولوجيا» المتركب مَن «أنثروبوس» بمعنى إنسان، و«لوجيا» من لوغوس بمعنى علم وخطاب[1].

وكانت نشأة علم الإناسة التأسيسية الأولى من حيث هو علم له أصوله ومناهجه وفروعه أو شعبه منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر.

وقد مرَّ تعريفه بعدة مراحل يمكن اختزالها في أنه العلم الذي يدرس الإنسان باعتباره روحاً وجسداً وكائناً اجتماعياً من كل المناحي والظاهرات المتعلّقة بنشاط الإنسان وأحواله وتقلّباته خاصة في اللغة والجنس والثقافة؛ ولذلك فهو يعتمد كثيراً على ما توصّلت إليه العلوم الأخرى من كشوف ونتائج.

أما العلماء العرب فاعتمدوا في اشتقاق مصطلحه على تعريب مفهوم معناه في المصطلح اليوناني، علم الإنسان، فوضعوا له مصطلح الإناسة المشتقّ من مصدر الفعل الثلاثي المجرد أنس (بالحركات الثلاث لعين

---

(1) الأنثروبولوجيا: انظر مدخل Anthropologie في الموسوعة العالمية Encyclopaedia Universalis، ط.سنة 1995: 2/519 ـ 555. وانظر أيضاً: نفس المدخل في معجم لو روبير Le Robert الفرنسي: 1/85.

الكلمة) على وزن فِعَالة الدال على الحرفة، أي على الاشتغال بالبحث في علم الإنسان.

وفي دراسة علم الإناسة توصّل الباحثون إلى أن هذا العلم يشتمل على عدة شُعب أهمّها:

1 ـ الإناسة الطبيعية (أو البيولوجية): وهي التي تدرس نموَّ جسم الإنسان وسلوكَه وتطوَّرَه. وتشمل علم الإنسان القديم (أو الأحفوريات البشرية)، وعلم الأجناس البشرية من ناحية خصائصها الجسمية وتوزيعها. وقد اقترح عبدالله العلائلي لهذه الشعبة في معجمه «المرجع» مصطلح النياسة.

2 ـ الإناسة الاجتماعية والبنيوية: وتدرس النظم الاجتماعية المختلفة والسلوك الاجتماعي دراسة مقابلة، وخاصة نظم المجتمعات البدائية والمتخلِّفة. وقد اقترح العلائلي لهذه الشعبة مصطلح الأنامية بمعنى علم أصول الأجناس، وهي مشتقة من الأنام، أي جميع ما على الأرض من الخلق، أو البشر.

3 ـ الإناسة الثقافية: وتدرس عاداتِ الشعوب المتأخرة وتقاليدَها وثقافاتِها ومعتقداتها دراسة تاريخية. وتشمل فرعين: الأركيولوجيا التي تدرس ثقافات ما قبل التاريخ والثقافات البائدة؛ والإثنولوجيا التي تدرس الثقافات الإنسانية الحالية والاستعانة عليها بدراسة أنثروبولوجيا (أي علم إناسة) الجماعات المتأخرة لفهم مشكلاتهم ومحاولة إصلاحهم. واقترح العلائلي لهذه الشعبة مصطلح الإيسانية بمعنى علم أصول الحضارات، نسبة إلى إيسان (من أيس) اسم مثل إنسان (من أنس) بملحظ الموجود ذي الكينونة. ومما أُثر عن الكندي في هذا المجال حسب ما نذكر من دراستنا الجامعية لفلسفته من خلال رسائله الفلسفية استعماله مصطلحي: أَيْس ولَيْس، بمعنى وجود وعدم[1].

(1) راجع مدخل أنثروبولوجيا في الموسوعة الميسرة: 235/1 ـ 236. وإناسة وإيسان في المرجع لعبدالله العلائلي.

وقد يجمع بين الشعبتين الثانية والثالثة في علم واحد هو علم الإناسة الاجتماعية والثقافية لما بين المجتمع والثقافة من تشابُك في المسائل وتواشُج.

إن علم الإناسة بناءً على هذه المحاولة التعريفية علم شامل لعدة علوم، ومجاله «واسع سعة الحياة ذاتها بحيث يشمل كثيراً جداً من مظاهر الحياة الفكرية باتجاهاتها وتياراتها ومذاهبها العديدة... وهذه النظرة الشاملة تميّز أيضاً المنهج الأنثروبولوجي (الإناسي) الذي يتطلّب دراسة أي موضوع ـ مهما كانت طبيعته ـ دراسة كلّية متكاملة تحيط بأبعاده المختلفة وبالتفاعل المتبادل بينه وبين كثير من جوانب الحياة السائدة في المجتمع»(1).

لكن بعض المفكرين أنكروا هذا الاتِّساع والانفتاح لعلم الإناسة على كل العلوم، بل أنكروا علمية الإناسة ذاتها. نذكر منهم الفيلسوف العربي عبدالرحمٰن بدوي الذي رأى أن «الأنثروبولوجيا لم تعُد منذ زمان طويل مجرّد عنوان على علم، بل تدلّ على موقف أساسي للإنسان تجاه ذاته وتجاه الموجود كله. إن الأنثروبولوجيا لا تبحث في الإنسان فقط، بل تسعى اليوم إلى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام. إنه لم يوجد عصر عَرَف عن الإنسان مثلما عرف عصرُنا؛ لكن لا يوجد عصر لم يعرف ما الإنسان مثل عصرنا الحاضر، ولم يصبح الإنسان موضوع التساؤل بالقدر الذي صار به في عصرنا الحالي»(2).

ومهما كان موقف المفكرين والفلاسفة من الإناسة، والاختلاف حولها هل هي علم أو موقف؟ فإن ذلك لا يحول بيننا وبين دراستها وذكر بعض مسائلها في المقدمة، مثل النظام العمراني بدوياً كان أو حضرياً، قبيلة أو دولة، والصناعات، والتغذية وأنواعها وأشكالها وطرقها، والمعتقدات الدينية، والأساطير والخرافات، والحِرَف والمهارات اليدوية والأسلحة، والمعارف

---

(1) الطريق إلى المعرفة، أحمد أبو زيد، كتاب العربي عدد 46، أكتوبر 2001: 7 ـ 8.

(2) موسوعة الفلسفة، عبدالرحمٰن بدوي، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984: 231/1.

والثقافات الشعبية مثل: الطب الشعبي وعلم الفولكلور وعلم الآثار والمتاحف، والاحتفالات والأعياد والمواسم، وغيرها، علماً بأن للبيئة بكل أنواعها دوراً كبيراً فيها وفي تشكيل مظاهرها.

1 ـ من مظاهر علم الإناسة عند ابن خلدون:

باستنطاق «مقدمة كتاب العبر» نعثر على بذور أو عناصر إناسية عديدة يشير إليها ابن خلدون تمثيلاً بهذا القول الذي ساقه في معرض الحديث عن حاجات المؤرخ لتحديث التاريخ مما يدلّ على أن علم الإناسة هو من هذه الحاجات التحديثية، يقول: «فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بوْن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتّفق منه والمختلف... إلخ» (الم: 58/1).

ومما نستنتجه أيضاً من الأمثلة التي ساقها ابن خلدون لعلم الإناسة أن منهجه الإناسي يشمل جوانب علمية مختلفة: نفسية وطبيعية واجتماعية ودينية وتاريخية وعلمية وسياسية واقتصادية وثقافية وغيرها، وأن غايته من دراسة التاريخ وعلم العمران ـ كما سبق أن قال ـ هو الإنسان ذاته لما ثبت لديه عن «حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحُش والتأنُس والعصبيات وأصناف التغلُبات للبشر بعضِهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال» (الم: 67/1).

إن كل ما ساقه ابن خلدون في الفقرة السابقة وحلّله في فصول المقدمة من مسائل التاريخ والعمران هو من مجالات معرفة الإنسان ودراسته، وبعبارة أخرى من أطروحات علم الإناسة وموضوعاته.

لنأخذ مثلاً في ما يمكن تسميته بالإناسة النفسية ما حلّل به النفس البشرية في مختلف تقلّباتها ونوازعها، وما صوّر به نفسية الإنسان في تعاملها

مع الحياة والأحياء ونزوعها إلى حب المجد والحكم والمال والسعادة، وغير هذه الأشياء مما يتعلَّق بها الإنسان التعلُّق الشديد. وللتمثيل على هذا الصنف من الأصناف البشرية التي تسعى لحب المجد والحصول على السعادة، أو المال في مثال ابن خلدون، نورد له هذا القول عن المتملّقين الوارد في عنوان الفصل الخامس من المقدمة: «في أن السعادة والكسب إنما تحصل غالباً لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخُلُق من أسباب السعادة» (الم: 470/2).

وفي تعليله لهذه الحالة المستنكَرة والمذمومة أخلاقياً، والمنتشرة سلوكياً، يذكر أن القادرين على الخضوع والتملّق لذوي الجاه هم المهيّؤون للسعادة والكسب أكثر من غيرهم. «ولهذا نجد الكثير ممن يتخلّق بالترفّع والشّمم، لا يحصل لهم غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسّب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة» (الم: 472/2).

ومن أنواع الإناسة التي أفاض فيها الباحثون الدراسة والبحث الإناسة الدينية، وهي التي تطرق موضوع التديّن وطبيعته، ومدى حاجة الإنسان إليه، وأنواعه وأشكاله. فمن موضوعات هذه الإناسة التديّن عند الشعوب البدائية، وطبيعته، ومظاهره، وعلاقة السلطة السياسية بالمتدينين، وأحوال المتدينين وعلاقتهم بالسياسة والمال. وقد ذهب ابن خلدون إلى «أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثرواتهم في الغالب». ومن أسباب ذلك في ما قرّره أن أصحاب هذه المناصب الدينية والعلمية والفكرية «لا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم، فهم بمعزل عن ذلك. فلذلك لا تعظم ثروتُهم في الغالب...» (الم: 474/2). وإن كنا لا نتفق كل الاتفاق مع ابن خلدون في هذا الرأي الأخير. أولاً: لأنه هو نفسه قد تقرّب إلى سلاطين عصره ووجهائه، وملك الضياع والزروع مثل ضيعتي الرياحين بتونس (الت: 244)، وزرع بالفيوم بمصر (الت: 347)، وغيرها. وثانياً: لأننا نجد في كل عصر الكثيرين من منتحلي الديانة والثقافة يتهافتون، بكل وسائل التزلّف والتملّق من مدائح وسعاية ونميمة ونفاق، على المناصب والمكاسب والضياع.

وثالثاً: لأنه تعرّض ـ كما سبق في الفصل الخامس فصل (المعاش وعلم الاقتصاد) ـ إلى أن الدين يُعدّ من وسائل الجاه والثروة وغيرهما من حكام الدنيا. فهل يمكن أن ننفي عن أولئك المتهافتين، حسب ما ذهب إليه ابن خلدون نفسه، صفتي التملّقَ والخضوع لأهل النفوذ والجاه؟

وهناك غير هذه الأمثلة كثير لأن «المقدمة» في مجملها هي دراسة للإنسان في العديد من نوازعه الأخلاقية، وحالاته النفسية، وتقلّباته الاجتماعية والمعرفية، لذلك كانت بهذه الأمثلة وغيرها ميداناً فسيحاً لعلم الإناسة في مختلف مظاهره وموضوعاته.

وفي الإناسة الطبيعية نذكر أحاديثه عن دور الأقاليم الباردة والحارة والمعتدلة ودورها في حياة الإنسان كما في فصل «في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم» (الم: 123/1 ـ 127)، حيث استنتج أن «العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسّطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً وأحوالاً، حتى النُّبُوَّات فإنما توجد في الأكثر فيها... إلخ» (الم: 123/1).

ومن الواضح أن هذه الإناسة تستمدّ أصولها من الجغرافيا الطبيعية والبشرية لما يوحيان به من تأثير للطبيعة في جنس الإنسان وعنصره وتكييف نشأته وحياته. وهو ما أدّى بعلماء علم الاجتماع الإناسي إلى البحث في العنصر البشري باعتباره مركّباً بيولوجياً له دوره في تطوّر الإنسان وتقدّمه. ولما عاينوا شيئاً من الاختلاف في هذا العنصر بين الأجناس لجؤوا إلى تفضيل جنس دون آخر مثل قولهم بعبقرية الجنس الآري، أو الألماني على الخصوص، حسب زعم بعض النظريات المتطرفة.

على أن ابن خلدون ذهب إلى أن هذا الاختلاف بين الأجناس البشرية لا يعود إلى عامل النسب وحده كما رأى بعضهم، وإنما هو يعود في رأيه زيادة على النسب إلى الجهة والسمّة والعوائد والشعائر وغير ذلك من

الخصائص والظروف. وهو ما يجعل من ابن خلدون من المشاركين المُجلِّين في علم الاجتماع الإناسي، يقول في الردّ على من توهَّم من النسّابين ممّن لا علم لهم بطبائع الكائنات أن السودان اختصّوا بالسواد لدعوة كانت من آدم على ابنه حام جدّهم ظهر أثرُها في لونه: «ولما رأى النسَّابون اختلاف هذه الأمم بسماتها وشعائرها حسبوا ذلك لأجل الأنساب، فجعلوا أهل الجنوب كلهم السودان من ولد حام وارتابوا في ألوانهم، فتكلّفوا نقل تلك الحكاية الواهية؛ وجعلوا أهل الشمال كلهم أو أكثرهم من ولد يافث، وأكثر الأمم المعتدلة وهم أهل الوسط المنتحلون للعلوم والصنائع والمِلل والشرائع والسياسة والملك من ولد سام. وهذا الزعم، وإن صادف الحق في انتساب هؤلاء، فليس ذلك بقياس مطّرد، إنما هو إخبار عن الواقع، لا أن تسمية أهل الجنوب بالسودان والحُبْشان من أجل انتسابهم إلى حام الأسود. وما أدّاهم إلى هذا الغلَط إلا اعتقادهم أن التمييز بين الأمم إنما يقع بالأنساب فقط، وليس كذلك؛ فإن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم، كما للعرب وبني إسرائيل والفرس؛ ويكون بالجهة والسمة، كما للزنج والحبشان والصقالبة والسودان؛ ويكون بالعوائد والشعائر والنسب كما للعرب؛ ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم. فتعميم القول في أهل جهة معينة من جنوب أو شمال بأنهم من ولد فلان المعروف بما شملهم من نحلة أو لون أو سمة وُجِدت لذلك الأب، إنما هو من الأغاليط التي أوقع فيها الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات؛ وإن هذه كلها تتبدّل في الأعقاب، ولا يجب استمرارها. ﴿سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِۦ﴾، ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۝٢٣﴾[1]» (الم: 126/1 ـ 127). وهكذا يستدلّ ابن خلدون على أن لون الإنسان إنما هو «تابع لمزاج الهواء» (الم: 125/1)، وليس لاعتبارات أخرى كالنسب أو غيره.

---

(1) سورة غافر، الآية: 85، وسورة الفتح، الآية: 23، والاقتباس مركب من آيتين حرصنا على التفريق بينهما لإبرازهما، وقد سقطت من الآية الأولى قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ﴾ فأضفناها.

ومن أنواع الإناسة أيضاً الإناسة التاريخية، وهي تبحث ـ حسب الموسوعة العالمية ـ في تاريخ العائلة والجنس والتغذية والطفولة والموت. . . إلخ.

وفي الإناسة السياسية نورد قوله في عنوان فصل من فصول الفصل الثالث من الكتاب الأول وهو: «في أن العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره» (الم: 368/1).

وفي هذا الحقل تتنزّل مباحثه عن الوازع (الم: 78/1 ـ 79، 172)، وأعمار الدول (الم: 221/1)، وأطوارها الخمسة (الم: 227/1 ـ 228)، والخلافة التي تناولها «بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع» لأن هذا التناول الأخير هو من عمل الفقهاء، وذلك ليس من غرض كتابه (الم: 293/1)، والصراع على السلطة، والخارجين على الدولة، والعصبية وعنها قال: «والحق الذي ينبغي أن يتقرّر لديك أنه لا تتمّ دعوة من الدين والملك إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه حتى يتم أمر الله فيه» (الم: 395/1)، ودور النسب أو القرابة في العصبية وما لهما من تأثير في التنظيمين الاجتماعي والسياسي (الم: 174/1)، والأبّهة التي تعوّض العصبية حسب ما ورد في قوله: «وربما تكون العصبية قد ذهبت، فتكون الأبّهة تعوض عن موقعها من النفوس. فإذا أزيلت تلك الأبهة مع ضعف العصبية تجاسرت الرعايا على الدولة بذهاب أوهام الأبهة، فتتدرّع الدولة تلك الأبهة ما أمكنها حتى ينقضيَ الأمر» (الم: 356/1). ومن هذه الإناسة أيضاً البحث في كيفية اتخاذ الحجّاب في الدولة، وأسباب هرمها وانقسامها إلى دول (الم: 352/1 ـ 354). . . إلخ.

كما تعرض في الإناسة السياسية إلى علاقتها بما يمكن نعته بالإناسة الدينية، وفيها بحث تداخل السياسي والديني حسب ما ورد في بعض الفصول، مثل فصل «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوّة أو دعوة حق» (الم: 207/1)، وفصل «في أن الدعوة

الدينية تزيد الدولة في أصلها قوّة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها» (الم: 207/1).

وفي الإناسة الاقتصادية نورد له تمثيلاً من فصل «في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم» (الم: 128/1)، ما يتعلق بدور التغذية في الإنسان صحة وسلوكاً. يقول: «وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأُدْم من أهل القفار أحسنَ حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتمّ وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات. هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم... إلخ» (الم: 128/1 ـ 129)، ويرى أيضاً «أن الجوع أصلح للبدن من إكثار الأغذية بكل وجه لمن قدر عليه أو على الإقلال منها...» (الم: 132/1)، ولا شك في أن هذا هو ما يدعو إليه علم الطب من حيث إنه نوع من الحِمْيَة؛ كما يرى أن الترف يُؤثِّر في ميل الإنسان إلى الدّعة والخمول، بل هو يؤثّر أيضاً في الحيوان فضلاً عن الإنسان كما سبق ذكره آخر فقرة البداوة والحضارة في علم البيئة عند الحديث عن مهاداة ملك المغرب سلطان مصر بعدد من الخيول المغربية «لما فيها من الشدة والصبر على المتاعب... وأن خيل مصر قصَّرت بها الراحة والتنعُّم عن الصبر على التعب... إلخ» (الت: 339).

وفي الإناسة الاجتماعية نعثر لديه على آراء عن البداوة والحضارة وأطوارهما، والتطورات الاجتماعية، و«أن المغلوب مولَع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزِيِّه ونِحلته وسائر أحواله وعوائده» (الم: 195/1، عنوان الفصل)، وما ذلك إلا لأن «الإنسان رئيسٌ بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خُلِق له، والرئيس إذا غُلِب على رئاسته، وكُبِح عن غاية عزِّه، تكاسل حتى عن شِبَع بطنه ورِيِّ كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناسي» (الم: 196/1)؛ ووصف أيضاً الحياة اليومية، والأعياد، والزواج في مثل زواج المأمون ببوران بنت الحسن بن سهل (الم: 224/1)، وعادات الختان في مثل ما قام به الحجاج بن يوسف في ختان بعض ولده وما أعدَّه من حفلات ومآدب

وولائم مترفة، حتى ربط بين عظمة الملك والثروة والترف والبذخ فقال: «على قدر عظم الدولة يكون شأنُها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة، فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله» (الم: 225/1 ـ 226).

ومن ألوان هذه الإناسة الاجتماعية قوله بدور العادات والتقاليد في تلوين حياة الإنسان وسلوكياته بألوانها الخاصة. كل ذلك لأنه رأى كما سبق «أن الإنسان ابنُ عوائده ومألوفه لا ابنُ طبيعته ومزاجه؛ فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلُقاً ومَلَكة وعادة تنزَّل منزلة الطبيعة والجبلَّة» (الم: 170/1 ـ 171)؛ وقد كنا رأينا في فصل تأسيس علم العمران اعتبارَه أن الإنسان هو ابن عوائده لا ابن نسبه (الم: 463/2)؛ وقولَه حسب ما مر بنا أيضاً: «والعوائد تتنزَّل منزلة طبيعية أخرى» (الم: 356/1). ومن أمثلته على ذلك عادة التغذية شِبَعاً وجوعاً، ومرضاً وهلاكاً وموتاناً. يقول: «وأصل هذا كله أن تعلم أن الأغذية وائتلافَها أو تركَها، إنما هو بالعادة، فمن عوَّد نفسه غذاء ولاءمه تناولُهُ كان له مألوفاً وصار الخروج عنه والتبدُّل به داءً...» (الم: 131/1).

ومن محاور الإناسة الثقافية مباحثُه في العلوم والفنون وأصنافها، وأن ازدهارها يكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة مما يشير إلى أن تقدّمها هو مظهر من مظاهر تقدم الاقتصاد والعمران (الم: 526/1)، وكذلك مباحثه في التعليم واختلاف مناهجه وطرقه بين مختلف البلدان والأمصار الإسلامية (الم: 522/2)؛ وفي التراث الشعبي مثل: الأزجال، وأشعار الهلاليين، وأغاني العمال؛ وفي الطب الشعبي، وعلوم السحر، والإصابة بالعين، وعلم أسرار الحروف، ... إلخ.

ويتضح لنا من المقدمة أيضاً أن ابن خلدون من حيث هو عالم إناسي وعمراني اجتماعي يقول بأن ثقافة الإنسان مكتسَبة من البيئة العائلية والاجتماعية والعادات، فهي تسبق دور الطبيعة الإنسانية الكامنة فيه بمختلف خصائصها من ذكاء وحافظة وملكات وغيرها، ولا تبلغ الكمال إلا

بالاكتساب. ولعل هذه النظرة يوضحها أكثر قولُه في عنوان أحد فصوله: «إن الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب» (الم: 573/2)، وفي بيانه قال في آخره: «فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي» (الم: 574/2).

وليس في وسعنا الآن أن نتتبّع بتفصيل أكثر مختلف أنواع علم الإناسة وقضاياها عند ابن خلدون كما في الدينية من شعائر وتصوّف، واللغوية من فصيحة ولهجات، وقديمة منقرضة وحيّة معاصرة، ولا أن ندرس اتجاهاتها مثل الإناسة البنيوية التي نلمس جذورها في المقابلة بين ثنائيات الشمال والجنوب، والمشرق والمغرب، والقبيلة والمدينة، والبدو والحضر، والسياسة الشرعية والسياسة المدنية، والسيد والمسود، وغيرها من (الثنائيات) والأنساق، لأن المجال لا يطاوعنا على ذلك الآن.

2 ـ ابن خلدون الإناسي في نظر الدارسين:

لقد تعدّدت آراء الدارسين في إناسية ابن خلدون، ويكفينا أن نشير إلى إشادة الباحثين بهذا الجانب في حدَاثته؛ فناصيف نصار مثلاً يقول: «إن التقدم الذي حققه فكر ابن خلدون السوسيولوجي هو تقدم نحو تكوين أنثروبولوجيا اجتماعية شاملة، متّسعة لكل العلوم الاجتماعية، ومهيّأة لاستيعاب النتائج الجديدة التي تسفر عنها البحوث المتخصصة. فالإنسان في الفكر الخلدوني كائن طبيعي، اجتماعي، تاريخي، تصحّ دراسته موضوعياً في جميع جوانب حياته الاجتماعية التاريخية. من الجانب الاقتصادي حتى الجانب الديني، مروراً بجوانب السياسة والأخلاق والعلوم والصنائع، وفي جميع أشكال الترابط والتجمع التي تطرأ في مجرى التاريخ. ولا ريب في أن هذه الأنثروبولوجيا تحتاج إلى انفتاح أوسع على التاريخ، وعلى التكوين البيولوجي للإنسان؛ كما تحتاج إلى وعي أكبر بمناهج البحث والاستقصاء. ولكن هذا كله لا يقلّل شيئاً من قيمتها الكبرى في تاريخ الفكر الاجتماعي»[1].

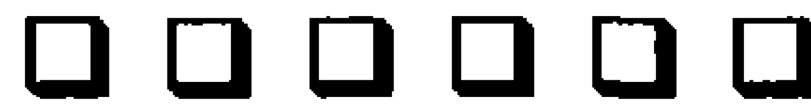
---

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 283 ـ 284.

ويرى عبدالوهاب بوحديبة أنه «لأول مرة في تاريخ الفكر ابتكر ابن خلدون أنثروبولوجيا كونية ما فتئنا إلى اليوم نستكشف أسرارها...»[1].

ويقول حسن محمد صالح: «إن صاحب المقدمة يلتقي بدرجات متفاوتة مع الفكر (الإناسي) الأنثروبولوجي في مراحل تطوره المختلفة من حيث التطور الاجتماعي للتاريخ؛ كما أنه لا يتصوّر النسق القبلي إلا في إطار التحالفات سواء كانت جهازاً مركزياً أو قبيلة أخرى تنزع لفرض هيمنتها. وبهذا تصبح القبيلة كياناً سياسياً متغيّراً ومتكيّفاً باستمرار مع الفضاء السياسي الذي يستوعبها. وهذا هو واقع كثير من مجتمعات العالم الثالث اليوم، وهو ما يجعل الباب مفتوحاً للدارسين للاستفادة من الإرث الذي تركه ابن خلدون عند تناول هذه المجتمعات بالدراسة»[2].

والواضح من هذه الشهادات، وغيرُها كثير، أنها تَعُدّ ابن خلدون من المُسهِمين في علم الإناسة بما طرحه في أعماله من قضايا ومسائل حول الإنسان نحتاج إليها اليوم لمعرفة إنسان العصور السابقة معرفة علمية موضوعية من عالم خبير بالإنسان وتطورات حياته وتاريخه، وشاهد على تقلّبات عصره وأحواله وحضارته.



(1) ابن خلدون شاهد متبصر ومحرج، عبدالوهاب بوحديبة، رحاب المعرفة، عدد 55، جانفي - فيفري 2007: 9.

(2) ابن خلدون في المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية، حسن محمد صالح، الحياة الثقافية، عدد 173، ماي 2006: 83. وانظر أيضاً كتاب: قصة الأنثروبولوجيا، حسين فهيم، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، عدد 98، فبراير 1986: 64 ـ 72.

الفصل التاسع
علوم اللسان

تمهيد: في التكوين اللساني لابن خلدون:

من العلوم التي أوردها ابن خلدون في المقدمة باحثاً ومحلّلاً ضمن منظومة علوم العمران البشري علوم اللسان. وقد جاء ترتيب هذه العلوم في خاتمة قائمة أصناف العلوم التي ذكرها في الفصل السادس من المقدمة باعتبارها من الظاهرات العلمية والفكرية والثقافية للعمران البشري.

وما أتاح له البحث في هذه العلوم هو أنه كان قد تلقى في صغَره وشبابه بتونس علومَ اللسان، مع ما درسه عنها من كتب، وتلقّاه من علوم أخرى شرعية وأدبية على عديد الشيوخ. من أبرزهم أبو عبدالله محمد بن سعد بن بُرّال الذي درس عليه كُتباً جمّة مثل كتاب «التسهيل» لابن مالك في النحو، ومختصر ابن الحاجب في الفقه. وفي خلال ذلك تعلّم على والده، وعلى أستاذِيِّ تونس، منهم خاصة: أبو عبدالله محمد بن العربي الحصايري، وكان إماماً في النحو، وله شرح مستوفى على كتاب التسهيل؛ وأبو عبدالله محمد بن الشَّوّاش الزَّرْزالي؛ وأبو العباس أحمد بن القصار، وقد كان ـ كما وصفه ـ ممْتِعاً في صناعة النحو، وله شرح على قصيدة البردة المشهورة في مدح الجناب النبوي؛ ومنهم أيضاً إمام العربية والأدب بتونس أبو عبدالله محمد بن بحر، وكان بحراً زاخراً في علوم اللسان، لازم ابنُ خلدون مجلسه وأفاد منه، وهو الذي أشار عليه بحفظ الشعر، فحفظ

كتاب «الأشعار الستة»[1]، و«الحماسة» للأعلم يوسف الشنتمرّي، وشعر أبي تمام حبيب الطائي، وطائفة من شعر المتنبي، وأشعار كتاب «الأغاني»، . . . إلخ (الت: 17 ـ 18)؛ ومنهم أيضاً شيخه الشريف أبو القاسم قاضي غرناطة لعهده، «وكان شيخ هذه الصناعة (أي البلاغة). أخذ بسبتة عن جماعة من مشيختها من تلاميذ الشّلوبين، واستبحر في علم اللسان، وجاء من وراء الغاية فيه» (الم: 751/2).

ونحن لا نودّ الإفاضة في هذا العنصر التكويني في شخصية ابن خلدون اللساني؛ فكتابه «التعريف» حافل بما ذكره فيه من شيوخ وكتب، وكذلك مصادر أخرى لمعاصريه مثل كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» لصديقه لسان الدين ابن الخطيب، لأن ما يعنينا هنا حقاً ـ تبعاً لمنهجنا في هذه الدراسة ـ هو رؤية ابن خلدون لعلوم اللسان، وموقفه من الإشكاليات اللسانية التي اعترضته في عصر كانت فيه الأمة العربية الإسلامية مقبلة على مرحلة خطيرة من التراجع والانكماش الحضاري في الداخل، ومن الضعف أمام التهديد الأجنبي في الخارج. وفي ما يلي نستعرض ما رأينا تسجيله عن هذا البعد اللساني في المنظومة الفكرية والعلمية لابن خلدون.

1 ـ مراحل اللغة عند ابن خلدون:

قبل البحث في رؤية ابن خلدون في اللغة وعلومها نبحث في رؤيته لما قبلها. وقد توصّل إلى ذلك بأنْ تصوَّر أنّ للإدراك البشري مرحلتين هما: مرحلة تصوّر الحقائق؛ ثم مرحلة البيان. ولإبراز ذلك ارتأى «أن العلومَ البشرية خزانتُها النفسُ الإنسانية بما جعل الله فيها من الإدراك الذي يفيدها ذلك الفكر المحصّل لها ذلك بالتصوّر للحقائق أولاً؛ ثم بإثبات

(1) الأشعار الستة: هي المعلقات، وقد اختلف في عدد قصائدها بين ست وسبع وعشر. انظر عنها: مدخل «معلقات» في الموسوعة الميسرة؛ ودائرة المعارف الإسلامية، ط. جديدة EI2، باريس 1993: 256/VII ـ 257؛ وكتاب: المعلقات، نجيب البهبيتي، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء 1402/1982.

العوارض الذاتية لها أو نفيها عنها ثانياً؛ إما بغير وسط أو بوسط، حتى يستنتج الفكر بذلك مطالبه التي يُعنى بإثباتها أو نفيها» (الم: 691/2).

وبعد هذه المرحلة من تصوّر الحقائق وإثبات عوارضها أو نفيها واستنتاج مطالب الفكر يتخلّص إلى مرحلة البيان. ذلك أنه «إذا استقرّت من ذلك صورة علمية في الضمير فلا بدّ من بيانها لآخر: إما على وجه التعليم، أو على وجه المفاوضة لصقل الأفكار في تصحيحها» (نفسه).

وحينما يعمد إلى تعريف البيان، يركز على ذكر رتبته الأولى وهي العبارة، فيقول: «وذلك البيان إنما يكون بالعبارة، وهي الكلام المركّب من الألفاظ النطقية التي خلقها الله في عضو اللسان مركّبة من الحروف، وهي كيفيّات الأصوات المقطّعة بعضلة اللّهاة واللسان ليتبيّن بها ضمائر المتكلّمين بعضهم لبعض في مخاطباتهم. وهذه رتبة أولى في البيان عمّا في الضمائر؛ وإن كان معظمها وأشرفها العلوم، فهي شاملة لكل ما يندرج في الضمير من خبر أو إنشاء على العموم» (نفسه).

في هذه الرتبة الأولى من رُتَب البيان يؤكد ابن خلدون على آلات العبارة، وهي المعروفة بجهاز النطق عند الإنسان: من لسان وحروف وأصوات وألفاظ. وهذا الجهاز، حسب علم اللسان الحديث، هو جهاز بيولوجي فسيولوجي في الجهاز العصبي المركزي للجسم المعروف بالدماغ. وتعدّ أعضاؤه ضرورية للقيام بوظائف عملية التصويت والنطق والإفصاح عمّا في الضمير من هواجس المعاني والأفكار[1].

وأما الرتبة الثانية من رُتَب البيان فهي الكتابة. وحدّدها ابن خلدون

(1) الكتب التي تعرضت لجهاز النطق والتصويت عديدة يمكن العودة إلى أي منها لفهم هذه العملية المعقدة. انظر مثلاً: الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ط2، القاهرة 1950. ومناهج البحث في اللغة، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء 1974. ودروس في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب تونس 1985. وأيضاً كتاب:

- **Les nouvelles tendances de la linguistique, Bertil Malmberg, PUF. Paris 1972.... etc....**

بأنها عبارة عن «رُقُوم باليد تدلّ أشكالُها وصُورها بالتواضع على الألفاظ النطقية حروفاً بحروف، وكلماتٍ بكلمات؛ فصار البيان فيها على ما في الضمائر بواسطة الكلام المنطقي. فلهذا كانت في الرتبة الثانية، وأحد قسمي هذا البيان يدلّ على ما في الضمائر[1] من العلوم والمعارف، فهو أشرفها. وأهل الفنون معتنون بإيداع ما يحصل في ضمائرهم من ذلك في بطون الأوراق بهذه الكتابة لتعمّ الفائدة في حصوله للغائب والمتأخّر، وهؤلاء هم المؤلفون» (نفسه).

ويرى ابن خلدون أن علاقة الخطّ أو الكتابة باللغة أو القول والكلام، هي علاقة بيان وتوضيح عمّا في الخط من كلام أوّلاً، ثم عما في النفس والضمير من المعاني ثانياً؛ وبعبارة أدقّ هو يذهب إلى أن هذه العلاقة تنبني على شرط الوضوح الدلالي لما ذكر أن «الخط بيان عن القول والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني، فلا بد لكل منهما أن يكون واضح الدلالة» (الم: 509/2).

في هذا القول إحالة إلى نظرية اللغة والكلام التي سيقول بها اللسانيون الحديثون، وفيها قعّدوا الفرق بينهما. منهم رائدهم دو سوسير الذي ذهب إلى أن «دراسة الكلام تحتوي إذن على قسمين: قسم جوهري موضوعه اللغة، وهي جماعية في جوهرها ومستقلة عن الفرد؛ وهذه الدراسة دراسة نفسية بحت. وقسم آخر ثانوي وموضوعه الجانب الفردي من الكلام، أي: اللفظ بما في ذلك عملية التصويت وهو نفسي فيزيائي»[2].

وواضح ما في قولة دي سوسور من مناداة بالفصل بين اللغة باعتبارها مجموعة قوانين تتشارك فيها مجموعة بشرية، وبين الكلام أو اللفظ باعتباره

(1) في النسخة المعتمدة من المقدمة التي نشرتها الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر: «....، واحداً، فمسي هذا البيان. يدلّ على... إلخ». والإصلاح عن نشرة الدار العربية للكتاب: 439/2.

(2) دروس في الألسنية العامة، دو سوسير، ترجمة القرمادي وزميليه: 41؛ والأصل الفرنسي: 37.

الاستعمال الفردي لتلك القوانين الجماعية المجرّدة التي يُصوِّت بها المتكلِّم وينطق.

وإذ وصلنا إلى مرحلة البيان بنوعيه القولي والكتابي ننتقل إلى البحث في مسألة العلوم اللسانية في المنظور الخلدوني من حيث التصنيف والترتيب.

2 ـ منزلة العلوم اللسانية في تصنيف العلوم:

البحث في ترتيب العلوم والمعارف وتصنيفها يوضّحه لنا رأي ابن خلدون السابق ذكره في اعتباره أن مراحل العلوم، ومنها العلوم اللسانية، تبدأ بالانتقال من مرحلة البيان الخطابي إلى مرحلة البيان الكتابي.

وفي المرحلة البيانية الكتابية يصنّف ابن خلدون العلوم إلى صنفين:

الأول: «صنف طبيعيّ للإنسان يهتدي إليه بفكره، وهي العلوم الحكمية الفلسفية. . ، التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقِفَهُ[1] نظرُه وبحثُه على الصواب من الخطإ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر» (الم: 528/2).

والثاني: «صنف نقليّ وضعيّ يأخذه الإنسان عمّن وضعه. . . وهي العلوم النقلية الوضعية». «وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجالَ فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيّات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلّي بمجرّد وضعه. . . وأصلُ هذه العلوم النّقلية كلّها هي الشرعيات، من الكتاب والسنَّة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيِّئنا للاستفادة منها» (الم: 528/2). ومن أصنافها: علوم التفسير، والقراءات، والحديث، وأصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام (الم: 528 ـ 529).

---

(1) يقفه: من الفعل المتعدي وقف. كما في قولهم: وقفت فلاناً على الأمر، أي: أطلعته عليه.

ثم يذكر أن «النظر في القرآن والحديث لا بدّ أن تتقدّمه العلوم اللسانية لأنه متوقّف عليها؛ وهي أصناف. فمنها: علم اللغة، وعلم النحو، وعلم البيان، وعلم الأدب...» (الم: 529/2).

ويقوم ابن خلدون بتصنيف آخر للعلوم؛ أولاً: حسب المقصود منها بالذات، وثانياً: حسب كونها آلة ووسيلة لهذه العلوم، فيقول: «اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين:

- علوم مقصودة بالذات: كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام؛ وكالطبيعيات والإلٰهيات من الفلسفة.

- وعلوم هي آلة ووسيلة لهذه العلوم: كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات؛ (و)كالمنطق للفلسفة، وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين» (الم: 699/2).

ويواصل التفريق بين هذين التقسيمين، فيقول: «فأما العلوم التي هي مقاصد فلا حرج في توسعة الكلام فيها، وتفريع المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار؛ فإن ذلك يزيد طالبَها تمكّناً في ملكته، وإيضاحاً لمعانيها المقصودة. وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يُوسّع فيها الكلام ولا تُفرّع المسائل؛ لأن ذلك يخرُج بها عن المقصود، إذِ المقصود منها ما هي آلة له لا غير... إلخ» (الم: 699/2 ـ 700).

3 ـ اللغة وعلوم اللسان:

تحتلّ اللغة، وعلوم اللسان جملة، منزلة هامة في تفكير ابن خلدون نظراً إلى دورها في حياة الإنسان ومختلِف تقلّباته ومعارفه؛ ذلك أن الإنسان في جميع أحواله، ومنذ إدراكه ما للّغة من فعل في ترقّيه العمراني والحضاري، أخذ يعتمد على اللغة لتحقيق عديد الوظائف التي هو في حاجة إليها مثل التواصل مع ذاته وبني جنسه (وظيفة نفسية لسانية)، والمحاورة والمفاوضة كما قال هو نفسه (وظيفة اجتماعية سياسية)، والتربية والتعليم

(وظيفة تربوية معرفية)، والإبداع الكلامي والتأليف (وظيفة إبداعية ثقافية). . . إلخ.

وقبل البحث في خصائص اللغة وعلوم اللسان وقضاياها عند ابن خلدون نورد مفهوم اللغة كما تصوره هو نفسه في ما يلي:

أ ـ تعريف اللغة:

في محاولة تعريف اللغة ذهب ابن خلدون إلى «أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام؛ فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان. وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم» (الم: 712/2).

في هذا التعريف نلاحظ أن ابن خلدون اهتم بتحديد نوع الفعل اللغوي وطبيعته وآلته والغاية منه وتعدّده في المجتمعات البشرية. وبهذه الأبعاد يمكن القول: إن اللغة هي تعبير عن المعاني يحدثه عضو اللسان البشري لفظاً بقصد الإفادة لتحقيق التعاون والتفاهم بين أفراد النوع البشري. ثم لا تلبث اللغة عبر اصطلاحات ألفاظ تختلف من أمة إلى أخرى أن تصبح ملكة مقرَّرة في جهاز النطق البشري، وأداة اجتماعية فاعلة في تأسيس العمران وحضارة الإنسان.

بعد هذا التعريف العام للغة يعرِّف اللغة العربية بخصوصياتٍ تختلف بها عن غيرها من اللغات، منها ـ حسب استنتاجاته ـ الخصوصيات التالية: «وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد، لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني مثل **الحركات** التي تعيِّن الفاعل من المفعول من المجرور أعني المضاف؛ ومثل **الحروف** التي تفضي بالأفعال، أي الحركات، إلى الذوات من غير تكلّف ألفاظ أخرى. وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات فكلّ معنى أو حال لا بدّ له من ألفاظ تخصّه بالدلالة، ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدّره بكلام العرب. وهذا هو معنى قوله ﷺ:

«أوتِيتُ جوامعَ الكلِم واختُصِر لي الكلامُ اختصاراً». فصار للحروف في لغتهم، والحركات والهيئات والأوضاع، اعتبارٌ في الدلالة على المقصود غير متكلِّفين فيه لصناعة يستفيدون ذلك منها. إنّما هي ملَكة في ألسنتهم يأخذها الآخر عن الأول كما تأخذ صبيانُنا لهذا العهد لغاتِنا» (الم: 712/2).

ومن الضروري أن نشير إلى أن ابن خلدون قد استعمل في مختلف فصول المقدمة مصطلحي اللسان واللغة كأنهما مترادفان تارة، ومتباينان أخرى. يقول عبدالقادر المهيري في هذا السياق: «والذي يسترعي الانتباه أن صاحب المقدمة يستعملهما (أي: اللغة واللسان) أحياناً في نفس السياق، فيذهب القارئ إلى أنهما مترادفان لا فائدة في البحث عما وراء هذا الازدواج من قصد، لكنه أحياناً أخرى يستعملهما في سياقات مختلفة حتى لكأنه يرمي بالانتقال من أحدهما إلى الآخر، إلى إفادة مدلولَيْن متباينَيْن؛ على أننا لا نظفر بأية إشارة صريحة من شأنها أن تدلّنا على الغاية من كليهما»[1].

ويقوم المهيري باستقصاء المصطلحين «اللغة» و«اللسان» في المقدمة ليصل إلى أننا «إذا أمعنّا النظر في سياقات أخرى من المقدمة وجدنا من الأسباب ما يميل بنا إلى الاعتقاد بأن هذا الازدواج لا يمكن حمله دائماً على الترادف القائم في الاستعمال بين المصطلحَيْن، وبأن صاحب المقدمة يختار أحياناً أحدهما دون الآخر اختياراً واعياً يقتضيه حرصه على اجتناب الالتباس أو سعيه إلى توخّي ما يلائم تفكيره من المصطلحات»[2].

وبعدما يتعمّق في حال الترادف بين مصطلحي اللغة واللسان من عدَمه، ومن إطلاق اللغة بالمعنى العام واللسان بالمعنى الخاص يلخّص

(1) مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون، عبدالقادر المهيري، حوليات الجامعة التونسية، العدد 25، سنة 1986: 27 ـ 28.

(2) نفسه: 30.

نتائج بحثه في الفقرة التالية فيقول: «وخلاصة القول: إن استعمال مصطلحي اللغة واللسان في مقدمة ابن خلدون لا يخرج عن نطاق استعمالهما المألوف في التراث العربي الإسلامي: ترادف بين اللغة واللسان من ناحية، وتفرُّد اللغة بمدلولات خاصة من ناحية أخرى. فاللسان مرادف للغة من حيث دلالة كليهما على نظام علامي بعينه. وهذا ما يفسر ورودهما في المقدمة بهذا المعنى موصوفين أو مضافين قصد التخصيص أو الزيادة في التعريف. ومصطلح اللغة ميّزه الاستعمال بمدلولات تختلف باختلاف السياق ولا يمكن أداؤها بمصطلح اللسان. ومنها في المرتبة الأولى معنى أداة التخاطب عامة بغضّ النظر عن كونها خاصة بقوم دون قوم؛ وفي المرتبة الثانية معنى ما نسمّيه اليوم باللهجات باعتبارها متفرّعة عن لغة واحدة، وفي المرتبة الثالثة معنى المفردات التي تضمّها المعاجم»[1].

ب ـ اللغة ملكة:

يرى ابن خلدون، كما سبق في تعريف اللغة، أن اللغة هي ملكة، وهو ما يعني أنها ليست طبعاً وجبلّة خلافاً لما قد يتوهّمه بعض الناس. وتفسيره لذلك هو «أن الملكات إذا استقرّت ورسخت في محالّها ظهرت كأنها طبيعة وجِبلّة لذلك المحلّ. ولذلك يظنّ كثير من المغفلّين، ممّن لم يعرف شأن الملكات، أن الصواب للعرب في لغتهم إعراباً وبلاغة أمر طبيعي، ويقول: كانت العرب تنطق بالطبع، وليس كذلك؛ وإنما هي ملكة لسانية في نظم الكلام تمكّنت ورسخت، فظهرت في بادئ الرأي أنها جِبلّة وطبع» (الم: 731/2).

والملكة: مشتقة من المادة (م ل ك). وقد عرفها الجرجاني في «كتاب التعريفات» بأنها «صفة راسخة في النفس. وتحقيقه أنه يحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال. ويقال لتلك الهيئة: كيفيّة نفسانيّة، وتسمّى حالة ما دامت سريعة الزوال. فإذا تكرّرت ومارست النفس لها حتى ترسخ

---

(1) نفسه: 34 ـ 35.

تلك الكيفية فيها، وصارت بطيئة الزوال، فتصير ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادةً وخلقاً».

وفي معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط، وبعد أن ساق تعريف الجرجاني للملكة، أورد قوله: العقل والإرادة والحساسية هي ملكات النفس.

وفي المعجم الوسيط: الملكة هي صفة راسخة في النفس أو استعداد عقليّ خاص لتناول أعمال معيّنة بحذق ومهارة، مثل: الملكة العددية، والملكة اللغوية.

وعند ابن خلدون «الملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال، لأن الفعل يقع أولاً وتعود منه للذّات صفة، ثم تتكرّر فتكون حالاً. ومعنى الحال أنها صفة راسخة، ثم يزيد التكرار فتكون ملكة أي: صفة راسخة» (الم: 722/2).

من هذه التعريفات نستنتج أن الملكة تُكتسب بالممارسة والتكرار. والمفهوم أن هذا الاكتساب يكون في التراكيب لا في المفردات اللغوية، لأن اكتساب المفردات يكون بالتلقّي والحفظ من البيئات التي يعيش فيها الإنسان. أما الفعل الأساسي في اكتساب اللغة فيكمن، بعد اكتساب المفردات، في اكتساب التراكيب وأساليب القول والتصرف فيها، يقول: «فالمتكلم من العرب، حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم، يسمع كلام أهل جيله وأساليبَهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبيُّ استعمال المفردات في معانيها، فيُلقَّنَها أولاً، ثم يسمع التراكيب بعدها فيُلقّنها كذلك. ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدّد في كل لحظة ومن كل متكلّم، واستعماله يتكرّر إلى أن يصير ذلك ملكة وصفة راسخة، ويكون كأحدهم» (الم: 722/2).

وبناءً على هذا التحديد لدور الملكة ووظيفتها في اللغة يميِّز ابن خلدون بين الملكة والصناعة، فيرى «أن اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتُها وقصورُها

بحسب تمامِ الملكة أو نقصانِها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبّق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وهذا هو معنى البلاغة» (الم: 722).

وينتج عن هذا التمييز «أن ملكة اللسان العربي غير صناعة العربية، ومستغنية عنها في التعليم». «والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانينِ هذه الملكة ومقاييسِها خاصة. فهو علمٌ بكيفية، لا نفسُ كيفية. فليست نفس الملكة، وإنما هي بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علماً ولا يُحْكِمُها عملاً. . .» (الم: 729/2).

والواضح من هذا القول أن فيه إشارة إلى الفرق بين معرفة الصناعة علماً وإحكامها عملاً وحذقها تطبيقاً. ولتأكيد هذه الرؤية وتقنينها يقول ابن خلدون أيضاً: «إن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل. وكذلك تجد كثيراً من جهابذة النحاة، والمهرة في صناعة العربية المحيطين علماً بتلك القوانين، إذا سُئل في كتابة سطرين إلى أخيه أو ذي مودّته، أو شكوى ظُلامة، أو قصد من قصوده، أخطأ فيها الصواب وأكثر من اللحن، ولم يُجِدْ تأليف الكلام لذلك، والعبارة عن المقصود فيه على أساليب اللسان العربي. وكذا نجد كثيراً ممّن يحسن هذه الملكة، ويُجيد الفنّين من المنظوم والمنثور، وهو لا يُحسن إعراب الفاعل من المفعول، ولا المرفوع من المجرور، ولا شيئاً من قوانين صناعة العربية. . .» (الم: 729/2).

ج ـ نشأة اللغة:

لابن خلدون رأي في نشأة اللغة عبّر عنه في «فصل في أن اللغة ملكة صناعية» السابق ذكره. وذلك حينما ذكر ـ كما مر ـ «أن اللغات كلّها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى

المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب» (الم: 722/2).

من هذا القول يتضح أن ابن خلدون يرى أنه عند البحث في قضية نشوء اللغة لا بد من اعتبار أن اللغة هي ملكة شبيهة بملكة الصناعة التي تُكتسَب بالسماع والتعلّم والدُّربة والمِران. وبناءً على هذه النظرة فاللغة ليست وحياً، ولا توقيفاً كما يراه بعض المنظِّرين من اللسانيّين العرب. وإنما هي صنعة واكتساب.

ولعل ابن خلدون أراد بهذا الرأي أن يذهب إلى ما كان قد ذهب إليه ابن جني مثلاً لما رأى أن أصل اللغة، إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي وتوقيف[1].

ويذهب ابن خلدون أيضاً إلى أن نشأة اللسان تقتضي التدرّجَ المرحلي. وإلى هذه الخطة رمى بقوله السابق في الملكة اللسانية من حيث إن المتكلم من العرب مثلاً يسمع كلام أهل جيله، وأساليبَهم في مخاطباتهم، وكيفيّةَ تعبيرهم عن مقاصدهم. ثم يسمع التراكيب، فيلقن كل ذلك إلى أن تصير اللغة عنده ملكة ويكون كأحدهم (الم: 722/2).

وبهذا التصور حسب بعض الباحثين المعاصرين يكون «ابن خلدون في تصوره للملكة اللسانية قد سبق ـ بحق ـ فَهْمَ اللغويين المحدَثين لها من حيث اعتمادُها على الجملة لا (على) المفردات. . .»[2].

والمفهوم من هذه الخطة أن اللغة تخضع للتطور والارتقاء. وهذا ما أورده في الكثير من الأقوال التي ذكر فيها ظهور كيفيّات لغوية أخرى عدا كيفياتها الأولى، وهو ما يوحي بأن اللغة في تكوّن مستمر بفعل التقلّبات والأحداث التي يمرّ بها أصحاب تلك اللغة وحضارتهم. ولهذا فهو يعارض

---

(1) الخصائص، ابن جني، تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت: 40/1. وانظر عن نشأة اللغات: فقه اللغة، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت 1981: 33 ـ 34.

(2) الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة 1979: 27.

ما ينسبه البلاغيون والنحاة من فساد إلى اللغة لفساد الإعراب، لأن ذلك الفساد، أو ما يسميه النحاة: اللحن، من علامات التطور الذي يستوجب التفكير والإصلاح كما سنرى في موطن آخر حيث يقول في هذا الشأن: «وما زالت هذه البلاغة والبيان دَيْدنَ العرب ومذهبهم لهذا العهد. ولا تلتفتنّ في ذلك إلى خرفشة[1] النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركُهم عن التحقيق، حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت، وأن اللسان العربي فسد، اعتباراً بما وقع أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه. . .» (الم: 724/2).

ومما يؤكد طبيعة التطور والارتقاء في اللغة أنها ظاهرة اجتماعية تواصلية، وبمصطلح ابن خلدون ظاهرة عمرانية تعاونية. وهو ما يعني أنها تتأثّر بتطوّرات الأوضاع الاجتماعية وأحوالها من رقيٍّ وضعف، ونهضة وسقوط، وتقدّم وتراجع. وسنعود إلى هذه الرؤية بالمزيد من البحث في آخر الفصل.

والظاهر حسب ما توصّل إليه محمد الصغير بناني أن «نظرية ابن خلدون ـ (في نشأة اللغة) ـ مستمدّة في معظمها مما كتبه علماء العربية أمثال: الجاحظ والجرجاني، وخاصة السكاكي. . . وقد يكون ابن خلدون انطلق مما انتهى إليه السكاكي ليتوسّع فيه اعتماداً على مبدإ النشوء والارتقاء الذي بنى عليه مقدمته»[2].

د ـ في اكتساب ملكة اللغة العربية وتعلّمها:

انطلق ابن خلدون في هذا المبحث من فساد ملكة اللسان المضري لجيله، واختلاف لغة هذا الجيل عن لغة أهل مُضر التي نزل بها القرآن أوّلاً

(1) المُخرفَش (بالفتح): المخلّط (القاموس المحيط). وخرفش الشيءَ: خلّطه، وتقول العامة: خرفش في كلامه: أتى بكلام غير مهذّب أو لا معنى له (المنجد في اللغة).

(2) البلاغة والعمران عند ابن خلدون، محمد الصغير بناني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1996: 111 ـ 112.

لامتزاجها بلغات الأعاجم. ولمّا كانت اللغات ملكاتٍ، وهو ما يجعل تعلّم من يروم تحصيلها ممكناً، قرر إحداث برنامج لتعلّم لسان مضر يقوم على حفظ الكلام القديم الذي ورد به القرآن والحديث وكلام السابقين من الفحول والمولّدين المتمكّنين من اللسان المضري، وعلى استعماله نطقاً وكتابة، «فتحصُل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال ويزداد بكثرتها رسوخاً وقوة. ويحتاج مع ذلك إلى سلامة الطبع والتفهّم الحسَن لمنازع العرب وأساليبهم في التراكيب ومراعاة التطبيق بينها وبين مقتضيات الأحوال. والذوق يشهد بذلك، وهو ينشأ ما بين هذه الملكة والطبع السليم فيهما. . . وعلى قدر المحفوظ، وكثرة الاستعمال تكون جودةُ المقول المؤلّف نظماً ونثراً. ومن حصّل على هذه الملكات، فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا ينبغي أن يكون تعلُّمها» (الم: 728/2 ـ 729).

وبناءً على هذه النظرة إلى واقع عربية عصره، والدعوة إلى تعلّم اللغة العربية المضرية الأصيلة لغاية فهم القرآن والأحاديث النبوية وغيرها من التراث العربي، رأى أيضاً ـ كما سبق بيانه ـ أن ملكة اللسان العربي «هي غير صناعة العربية وأنها مستغنية عنها بالجملة» (الم: 730/2). وهذا ما جعله يكتشف أن متعلّمي العربية ودارسيها في عصره هما صنفان:

صنف يكتفي بدراسة قوانين الإعراب ويتفقّه فيها، وهذا بعيد عن ملكة العربية وأساليبها، «فإن العلم بقوانين الإعراب إنما هو علم بكيفية العمل وليس هو نفس العمل» (الم: 729/2)، وتكون «تلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم؛ لكنهم أجروها على غير ما قُصد بها، وأصاروها علماً بحتاً، وبعدوا عن ثمرتها» (الم: 730/2).

وصنف يدرس هذه القوانين ويمارسها في نصوص التراث العربي. مثلما هو شأن سيبويه في مؤلفه «الكتاب»، «فإنه لم يقتصر على قوانين الإعراب فقط، بل ملأ كتابه من أمثال العرب وشواهد أشعارهم وعباراتهم، فكان فيه جزء صالح من تعليم هذه الملكة؛ فتجد العاكف عليه والمحصّل

له قد حصل على حظ من كلام العرب واندرج في محفوظه في أماكنه ومفاصل حاجاته. وتنبّه به لشأن الملكة، فاستوفى تعليمها، فكان أبلغ في الإفادة» (الم: 730/2)... إلى آخر الأمثلة عن أهمية منهج هذا النوع الثاني في اكتساب ملكة اللغة العربية وتعلّمها، خاصة عند علماء الأندلس.

وهكذا نستنتج من أطروحات ابن خلدون في تعليم اللسان العربي أن منها ما هو عقيم لاقتصاره على تعليم القواعد وتخريج علماء في القوانين اللغوية ونظرياتها. ومنها ما هو ناجع لتوخّيه تعليم اللغة تعليماً يعتمد على المنطوق منها، ويهدف إلى تخريج متمكّنين باللسان العربي ممارسة وتعبيراً وكتابة وإبداعاً.

وبهذه النظرة يكون ابن خلدون قد قدّم لنا منهجاً مبكّراً في كيفية تدريس اللغة الوطنية أو القومية، منهجاً يهتمّ بتكوين ملكتها أولاً ثم بحذق أسرار صناعتها ثانياً؛ ويهدف إلى أن غاية التعليم هي حصول ملكة اللسان العربي لا القوانين التي هي وسائل للتعليم وليست أهدافاً. وهذه الغاية إنما تحصل لدى المتعلم ـ كما يقول ابن خلدون ـ «بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبَهم فينسج هو عليه، ويتنزّل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم، حتى حصلت له الملكة المستقرّة في العبارة عن المقاصد على نحو كلامهم» (الم: 731/2).

وهذه الملاحظة في تعليم اللغة العربية، بل كل اللغات، هي ملاحظة هامة وعملية. وقد قال بها علم اللسان الحديث لمّا نص على توخّي تعليم اللغة من خلال النصوص لا من خلال تلقين القواعد النظرية كما جرى به العمل في المنهج التقليدي لتعليم اللغة العربية الذي عادة ما يركّز على دراسة كتب المسائل النحوية واللغوية، وتتبُّع تفريعاتها في متُونها وشروحها وحواشيها؛ ومع ذلك يتخرّج الدارس عاجزاً عن تركيب جملة عربية سليمة، وهو عجز نلفيه أيضاً عند الشيوخ والكتاب مثلما نقل ابن خلدون عن ابن الرقيق في ما أورده عن بعض كتاب القيروان وشيوخها (الم: 734/2).

هـ ـ تعليم ملكة اللغة العربية لغير الناطقين بها:

من قضايا تحصيل ملكة اللغة العربية، في ما رأى ابن خلدون، «أن أهل الأمصار على الإطلاق قاصرون في تحصيل هذه الملكة التي تُستفاد بالتعليم، ومن كان منهم أبعدَ عن اللسان العربي كان حصولُه عليه أصعبَ وأعسر» (الم: 733/2، عنوان الفصل).

ويقصد ابن خلدون بأهل الأمصار، أهل المدن والحضر. وقديماً يقاس عليهم الأعاجم والمولّدون. أما حديثاً فيقاس عليهم الأجانب والمستعربون من المستشرقين وغيرهم ممن أصبحنا نطلق عليهم، في عصرنا الحاضر، غير الناطقين بالعربية.

ويعلِّل ابن خلدون هذه الصعوبة بسببٍ لسانيٍّ يتمثل حسب قوله في «ما يسبق إلى المتعلّم من حصول ملكة منافية للملكة المطلوبة بما سبق إليه من اللسان الحضري الذي أفادته العُجمة، حتى نزل بها اللسان عن ملكته الأولى إلى ملكة أخرى هي لغة الحضر لهذا العهد» (الم: 733/2 ـ 734). وللتغلّب على هذه الصعوبة يذكر ابن خلدون ما وجده في عصره من حلول لتعليمها، وهي الثلاثة التالية:

الأول: ويقول به المعلمون الذين يذهبون إلى المسابقة بتعليم اللسان العربي للولدان منذ صغرهم.

الثاني: ويقول به النحاة، وهو أن هذه المسابقة إنما تكون بتعليم صناعتهم، أي أن تكون بمبادرة تعليم الولدان قواعد صناعة النحو العربي ومسائله. ويعلق ابن خلدون على هذا الاتجاه بقوله: «وليس كذلك».

الثالث: وهو رأي ابن خلدون نفسه. وفيه رأى أن المسابقة بتعليم اللغة العربية «إنما هي بتعليم هذه الملكة بمخالطة اللسان وكلام العرب». ويعلق على هذا الحل بجدوى صناعة النحو فيه بقوله: «نعم، صناعة النحو أقرب إلى مخالطة ذلك». كما يعلق عليه بأن سهولة تعلم العربية وصعوبتها إنما تعودان إلى مدى عجمة اللغة الأم، فيقول: «وما كان من لغات أهل الأمصار أعرقَ في العجمة وأبعد عن لسان مضر قصّر بصاحبه عن تعلّم اللغة

المضرية وحصول ملكتها لتمكُّن المنافاة حينئذ، واعتبِرْ ذلك في أهل الأمصار» (الم: 734/2).

ويستشهد على سلامة وجهة نظره بأهل إفريقية (تونس) والجزائر والمغرب المتجذِّرين في الأصول البربرية، ذلك أنهم «لما كانوا أعرق في العجمة وأبعد عن اللسان الأول، كان لهم قصور تام في تحصيل ملكته بالتعليم. . . ولهذا ما كان بإفريقية من مشاهير الشعراء إلا ابن رشيق وابن شرف. وأكثر ما يكون فيها الشعراء طارئين عليها، ولم تزل طبقتهم في البلاغة حتى الآن مائلة إلى القصور» (الم: 734/2).

وعلى خلاف هؤلاء المغاربة كان أهل الأندلس، أحفاد العرب الوافدين من المشرق، أقرب إلى تحصيل ملكة اللسان العربي لكثرة معاناتها وممارستها، وحفظهم لنماذج منها نظماً ونثراً. . . ويتّفق معهم أهلُ المشرق أيام الأمويين والعباسيّين في إجادة العربية لبُعدهم عن مخالطة الأعاجم إلا نادراً. «فكان أمر هذه الملكة في ذلك العهد أقوم، وكان فحول الشعراء والكتاب لعهدهم أوفر لتوفّر العرب وأبنائهم بالمشرق» (الم: 735).

وما قال به ابن خلدون قد أيّده فيه علم اللسان الحديث لمّا نادى أهل هذا العلم في تعليم اللغات باعتماد منهج معاشرة الناطقين بها. وهو منهج كان العرب قد عملوا به مبكراً. ومن الأدلّة على ذلك أن الراغبين في تعلّم العربية وفصاحتها من المولّدين والأعاجم كانوا يذهبون إلى البادية لمعايشة الأعراب والتحاور معهم. وفي العصر الحديث يتوسّل المتعلمون إلى تعلُّم اللغات إما بالسفر إلى بلدان هذه اللغات، أو باعتماد التقنيات الحديثة مثل سماع نماذج منها على آلات التسجيل؛ كما يتم في الآن نفسه باعتماد اللغة المكتوبة والقيام بالتمرّن عليها لاكتساب مهارتها الأسلوبية. وبهذا الجمع بين الشفوي المنطوق والمكتوب المدوّن، بين الوصفي والمعياري، يكتسب المتعلم مهارة اللغة من كل جوانبها تعبيراً وقراءة وكتابة وأسلوباً.

و ـ ابن خلدون واللهجات:

اللهجات، أو اللغات كما يسمِّيها العرب قديماً، هي ظاهرة لغوية توجد في المجتمعات مع تطوّر المستوى الحضاري للأفراد والجماعات داخلاً، وبتأثير علاقات التعاون والتبادل الاقتصادي والحروب مع مجموعات بشرية أخرى خارجاً.

وقد عرفت اللغة العربية هذا المسار، فكانت في بداية نشأتها واحدة من اللغات التي انفصلت عبر مراحل تطوّرها عن اللغة البشرية الأولى، ثم دفعتها مؤثّرات جديدة إلى الانفصال عن أخواتها الساميات. وبمرور الزمن انقسمت إلى عربية بائدة وعربية باقية؛ والعربية الباقية إلى مضرية في بلاد نجد والحجاز وما يجاورها من البلاد المعروفة اليوم ببلاد الجزيرة العربية، وحميرية في اليمن وما يليها. ثم تفرّعت المضرية إلى بدوية وحضرية. ولولا الدين الإسلامي والقرآن لتعدّدت اللهجات في العربية أكثر، وتنوّعت، وتباعدت. ومما زاد تكاثر اللهجات العربية دخول شعوب غير عربية عديدة في الإسلام. وهو ما أوجد مؤثرات لغوية خارجية في اللسان العربي المضري حملت اللغويين العرب على البحث في صحة الألفاظ العربية وفسادها، وتمييز الفصيح فيها من الدخيل والمعرّب. والاحتجاج للفصيح منها بشواهد من القرآن ولغات القبائل شعراً ونثراً. يقول ابن خلدون في بيان عوامل فصاحة لغة قريش، لغة القرآن، ومنزلتِها بين لغات القبائل العربية الأخرى: «كانت لغة قريش أفصحَ اللغات العربية وأصرحَها لبعدها عن بلاد العجم من جميع جهاتهم. ثم من اكتنفهم من ثقيف وهُذيل وخُزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأما من بعُد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة فلم تكن لغتهم تامةَ الملكة بمخالطة الأعاجم. وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية» (الم: 723/2).

ومع أن العرب القدامى تحدّثوا في مباحثهم وكتبهم عن اللغات، أي

اللهجات، تماشياً مع قاعدة أن القرآن نزل بسبعة أحرف، ودوّنوا أمثلة منها كما نرى في المزهر للسيوطي تمثيلاً، فإن دراسة هذه اللهجات تعاظمت أكثر في عصرنا الحاضر ببروز عوامل جديدة. منها تشجيع المستعمر على دراستها وتعلّمها باعتبارها عنصر مقاومة للّغة القومية الفصيحة لغة القرآن رمز اتحاد العرب والمسلمين؛ ومنها أيضاً نشأة علوم جديدة مثل علم الإناسة، وعلم اللسان الحديث الذي نادى مؤسسه فرديناند دو سوسير بدراسة اللغة واللهجات دراسة وصفية وآنية، أي دراسة لغة الاستعمال اليومي في زمن معين، وليس دراسة اللغة المعيارية فقط، أي اللغة الفصيحة والأدب الراقي.

وكان ابن خلدون من أولئك الرواد الذين عُنُوا بالتأريخ والتنظير للّهجات العربية، وتسجيل بعض أمثلتها. فمن أسباب ظهورها في منظوره فساد اللغة العربية بمخالطة الأعاجم، حتى أصبحت «لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلّة مغايرة للغة مضر ولغة حمير» (الم: 723/2، عنوان الفصل)، وكذلك أصبح «عُرْف التخاطب في الأمصار وبين الحضر ليس بلغة مضر القديمة، ولا بلغة أهل الجيل، بل هي لغة أخرى قائمة بنفسها، بعيدة عن لغة مضر وعن لغة هذا الجيل العربي الذي لعهدنا، وهي عن لغة مضر أبعد» (الم: 727/2).

ومن مظاهر تأثير اللّهجات في اللغة العربية كذلك إحداثها تغييراً في بنية تركيب الجملة. ويبدو ذلك في «أننا نجدها في بيان المقاصد والوفاء بالدلالة على سنن اللسان المضري لم يُفقد منها إلا دلالة الحركات على تعيّن الفاعل من المفعول، فاعتاضوا منها بالتقديم والتأخير، وبقرائن تدلّ على خصوصيات المقاصد» (الم: 723/2).

ومنها أيضاً تنوّع النطق بالأصوات اللغوية من غير مخارجها المعتادة. ومثاله النطق بصوت حرف القاف. وقد أورد ابن خلدون في وصف هذا الحرف صوراً مختلفة حسب الأقطار العربية. فأهل الجيل العربي لعهده مثلاً «لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور في كتب العربية. . .» (الم: 725/2).

4 ـ علوم اللسان العربي:

للبحث في علوم اللسان عند العرب نلاحظ أولاً ـ حسب ما ذكره ابن خلدون ـ أن العرب في عصورهم الأولى «لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية» (الم: 533/2). ثم بتقدم الزمان اكتسبوا معارف وعلوماً لم يلبثوا بعدها أن أصبحوا هم أنفسهم يبدعون بدورهم في هذه العلوم، والسبب في ذلك «أن تعليم العلم ـ كما يقول ـ من جملة الصنائع... وأن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة؛ لأنه أمر زائد على المعاش... إلخ» (الم: 526/2).

وعلوم اللسان العربي ـ كما سبق ـ من جهة هي من العلوم النقلية الوضعية. وأصلها الكتاب والسنَّة، أي الشرعيات سواء كانت تفسيراً أو حديثاً، أو قراءات، أو فقهاً، أو أصول فقه، أو علم كلام... إلخ. ثم هي، من جهة أخرى، من علوم الآلة والوسيلة، أي إنها آلة لغيرها من العلوم النقلية. فالنحو مثلاً آلة لفهم الخطاب القرآني من حيث إنه يُعنَى بالبحث في مواقع المفردات في الجملة وأحوال أواخرها، وبصفة عامة يبحث في التراكيب وقوانينها في مساق الجملة.

وأما أركان علوم اللسان العربي، الذي هو لسان الملّة وبه أُنزل القرآن، فأربعة: اللغة والنحو والبيان والأدب (الم: 711/2)، وحسب ترتيب دراستها في المقدمة هي: علم النحو، وعلم اللغة، وعلم المعاجم، وعلم البيان، وعلم الأدب.

وهذه العلوم «تتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام»، لذلك رتّبها ابن خلدون حسب أهميتها، فبدأ بعلم النحو، «إذ به يُتبيّن أصول المقاصد بالدلالة، فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهِل أصل الإفادة» (الم: 711/2 ـ 712).

ولكنه لم يكن مرتاحاً تمام الارتياح لتقديم علم النحو على غيره من علوم اللسان، علم اللغة خاصة. ولهذا السبب لجأ إلى تعليل ذلك قائلاً:

«وكان من حقّ علم اللغة التقدّم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغيّر، بخلاف الإعراب الدالّ على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنه تغيّر بالجملة ولم يبق له أثر. فلذلك كان علم النحو أهمّ من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة» (الم: 712/2). وهكذا يكون المعيار الأول لتقديم علم النحو على علم اللغة هو حصول التفاهم والتواصل لتحقيق شروط العمران البشري.

وبناءً على هذا الاحتجاج سندرس علوم اللسان في الرؤية الخلدونية في الأغلب حسب ترتيبها في المقدمة، ذاكرين في بحثنا عنها ما يتعلق بها من أمهات القضايا المعرفية، لأن المجال ليس مجال توسعة وتفصيل وشمول بقدر ما هو مجال تذكير بإسهام ابن خلدون في مجال علوم اللسان العربي باعتبارها من وسائل التقدّم العلمي والتمدن الحضاري والعمران البشري.

أ ـ علم النحو:

في تعريف علم النحو انطلق ابن خلدون من تعريف اللغة السابق ذكره متدرّجاً فيه إلى ذكر أسباب نشوء علم النحو عند العرب، فأورد أن من تلك الأسباب فساد اللغة بفعل ملابسة الأعاجم. ذلك أن العرب «لما جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب المُلك، الذي كان في أيدي الأمم والدول، وخالطوا العجم، تغيّرت تلك الملَكة بما ألقى إليها السمعُ من المخالفات التي للمتعرّبين من العجم. **والسمع أبو الملكات اللسانية**، ففسدت بما أُلقي إليها ممّا يُغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع. وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً ويطول العهد به، فينغلق القرآن والحديث على الفهوم[1]؛ فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة، شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه منها

(1) في النسخة المعتمدة من المقدمة: المفهوم، ولعل صوابها: الفهوم، كما في نسخة الدار العربية للكتاب بتحقيق إبراهيم شبوح وإحسان عباس: 475/2.

بالأشباه، مثل: إن الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، والمبتدأ مرفوع. ثم رأوا تغيّر الدلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً، وتسمية الموجب لذلك التغيّر عاملاً، وأمثال ذلك. وصارت كلّها اصطلاحات خاصة بهم؛ فقيّدوها بالكتاب، وجعلوها صناعة لهم مخصوصة، واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو» (الم: 712/2 ـ 713).

من هذه اللمحة الموجزة عن حقيقة علم النحو وسر نشأته وأبرز قضاياه ووظائفه نستنتج أن ابن خلدون عرّف علم النحو ببعض وظائف ظواهره. منها التالية تمثيلاً:

1 ـ معرفة دلالة غير الكلمات على كثير من المعاني مثل الحركات التي تعيِّن الفاعل من المفعول؛ ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات.

2 ـ دور الإعراب والعوامل في تغيّر الدلالة بتغير حركات الكلمات.

3 ـ استنباط قوانين من مجاري الكلام، تكون شبه كليات وقواعد تقاس عليها سائر أنواع الكلام.

ونتبيّن من هذه الظواهر التي يهتم بها علم النحو في منظور ابن خلدون أن هذا العلم هو نظام لغوي يدرس ـ حسب ملكة اللغة العربية ـ حالات تركيب الكلام لأداء الأفكار والمعاني بأحسن أداء وأسلم تركيب. وبسبب هذا الاهتمام بحالات التركيب، أي بعلاقات الكلمات بعضها ببعض وبنيتها في سياق الجمل، اعتبر اللغويون النحو في العصر الحديث من نوع علم التركيب، أو التركيبيّة في المصطلح السوسوري، حتى إنهم «زعموا أن موضوع التركيبية هو دراسة الوظائف التابعة للوحدات اللغوية بينما لا يعالج الصرف من تلك الوحدات إلا صيغها»[1]. ولما كان ليس للنظام الصرفي علم قائم بذاته ـ حسب دو سوسور ـ شمله أيضاً علم التركيب للبحث عن علاقات الصيغ والأصوات بالمعاني، وهكذا قرنوا بين الصرف والتركيبية في

---

(1) دروس في الألسنية العامة، دو سوسور، الدار العربية للكتاب، تونس 1985: 202.

مسمّى واحد هو علم النحو[1].

وإذا كان تعريف التركيب عند دو سوسير «حسب أكثر التعريفات شيوعاً (هو) نظرية صور اجتماع الكلمات»[2]، فإن ابن خلدون تردّد لديه مصطلح التركيب كثيراً في عدد من العلوم التي طرقها في المقدمة. من أمثلة ذلك نذكر ما يلي:

- «اعلم أن اللغات كلها ملكات... للعبارة عن المعاني، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات وإنما هو بالنظر إلى التراكيب...» (722/2).

- «وأما في اللسان العربي فإنما يُدلّ عليها (أي على أحوال تأدية المعنى) بأحوال وكيفيات، في تراكيب الألفاظ وتأليفها: من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب. وقد يُدل عليها بالحروف غير المستقلة... إلخ» (الم: 723/2).

- «فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النَّظْم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم...» (الم: 731/2).

إن هذه الشواهد، وغيرها كثير، تدلّ على أن لمصطلح تركيب عند ابن خلدون معاني مختلفة: نحوية وبلاغية وأسلوبية، وله منها أيضاً استعمالات في علوم أخرى كأن تكون عددية أو كيمياوية أو عمرانية، أو غيرها. ولعله كان يروم بالإلحاح على مصطلح تركيب أن يؤسس وينشئ علماً عاماً للتراكيب يمكن تسميته - حسب محمد الصغير بناني - بفقه التراكيب[3].

وإكمالاً لتعريف علم النحو يذكر ابن خلدون أن أول السابقين إلى التأليف فيه عند العرب، وضبط قوانينه المستقراة، هو أبو الأسود الدؤلي

(1) م.س: 201.

(2) نفس المرجع السابق: 204.

(3) البلاغة والعمران عند ابن خلدون، محمد الصغير بناني: 152.

بتوجيه من الإمام علي ﷺ. ثم عرّج على ذكر بعض أعلامه مثل الخليل بن أحمد وسيبويه والفارابي، فعلى المدارس النحوية من بصرية وكوفية وبغدادية وأندلسية، فعلى التآليف النحوية عند المتأخّرين، مثل التسهيل لابن مالك، والمفصل للزمخشري، ومقدّمته لابن الحاجب، وكتاب «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب» لجمال الدين بن هشام. وقد خص هذا الكتاب الأخير بالتنويه لأن مؤلفه «استوفى فيه أحكام الإعراب مُجمَلة ومفصّلة، وتكلّم على الحروف والمفردات والجمل، وحذف ما في الصناعة من المتكرّر في أكثر أبوابها وسمّاه المغني في الإعراب. وأشار إلى نُكت إعراب القرآن كلّها، وضبطها بأبواب وفصول وقواعد انتظمت سائرها؛ فوقفنا منه على علم جمّ يشهد بعلوّ قدره في هذه الصناعة، ووفور بضاعته منها؛ وكأنه ينحو في طريقته منحى نحاة أهل الموصل الذين اقتفوا أثر ابن جني واتّبعوا مصطلح تعليمه، فأتى من ذلك بشيء عجيب دالٍّ على قوّة ملكته واطّلاعه» (الم: 713/2 ـ 714).

ولإعجابه بابن هشام في إحيائه علم النحو، بعد أن كادت صناعته تُؤذن بالذهاب، قال فيه أيضاً: «ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنه ظهر بمصر عالم بالعربية يقال له ابن هشام، أنحى من سيبويه». ولقوة دلالة هذه القولة على نحوية ابن هشام وضعها المحقق محمد محيي الدين عبدالحميد مع الفقرة الأخيرة من قوله السابق في الصفحة الثانية من تحقيقه لكتاب ابن هشام «شرح قطر الندى وبلّ الصدى» المطبوع بالقاهرة سنة 1370/1950[1].

ولا يفوتنا أن نلاحظ بالمناسبة أن ابن خلدون استعمل لهذا العلم، أي لعلم النحو، صيغاً خمساً من المصطلحات هي التالية:

1 ـ **النحو**: ذكره مجرداً من أيّة قرينة.

2 ـ **علم النحو**: وضعه عنواناً لفصل هذا العلم في المقدمة (الم:

---

(1) وانظر أيضاً تحليلاً للقولة المذكورة في دراسة لمحمد صالح بن عمر بعنوان: عن قولة لابن خلدون، رحاب المعرفة، عدد 51، ماي ـ جوان 2006: 48 ـ 54.

712/2). وذكره أيضاً في «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير» (الم: 724/2).

3 ـ **صناعة النحو**: أورده في فصل علم النحو المذكور، وفي فصل علم البيان عند ذكره «أن الأمور التي يقصد بها المتكلم إفادة السامع من كلامه هي: إما تصور مفردات تسند ويسند إليها ويفضي بعضها إلى بعض، والدلالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف؛ وإما تمييز المسنَدات من المسند إليها والأزمنة، ويُدَلّ عليها بتغيّر الحركات، وهو الإعراب وأبنية الكلمات. وهذه كلها في صناعة النحو» (الم: 717/2 ـ 718)، كما سيأتي في الفقرة التالية الخاصة بعلم البيان.

4 ـ **صناعة العربية**: ذكر هذا المصطلح في فصل «في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير» (الم: 723/2) على أنه مرادف لمصطلح علم النحو، فقال: «وصار علماً ذا فصول وأبواب ومقدمات ومسائل سمّاه أهله بعلم النحو، وصناعة العربية، فأصبح فناً محفوظاً وعلماً مكتوباً وسلّماً إلى فهم كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ راقياً» (الم: 724/2 ـ 725). كما ذكره في عنوان «فصل في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم»، وعرفه في مطلع الفصل بقوله: «والسبب في ذلك أن صناعة العربية إنما هي معرفة قوانين هذه الملكة ومقاييسها خاصة، فهو علم بكيفية لا نفس كيفية. . .» (الم: 729/2)[1].

5 ـ **العلم بقوانين الإعراب**: ذكره في نفس الفصل السابق «فصل في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية. . .» حينما قال: «وهكذا العلم بقوانين الإعراب»، (الم: 729/2)، وأعاده مرات أخرى.

---

(1) وانظر أيضاً: فصل علم النحو عند ابن خلدون في كتاب البلاغة والعمران عند ابن خلدون، محمد الصغير بناني: 130 ـ 136. ودراسة: تصور علم النحو في المقدمة لابن خلدون، عبدالحميد عبدالواحد، رحاب المعرفة، عدد 57، ماي ـ جوان 2007: 78 ـ 86.

ب ـ علم اللغة:

يدلّ مصطلح علم اللغة في استعمال ابن خلدون على «بيان الموضوعات اللغوية» (الم: 714/2)، أي على تعريف المفردات اللغوية والمواد التي يجري عليها الكلام في ما يعرف بعلم المعجم(1). أما الداعي إلى وضعه فهو فساد ملكة اللسان العربي. «ثم استمر ذلك الفساد بملابسة العجم ومخالطتهم حتى تأدّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستُعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه عندهم ميلاً مع هُجْنة المتعرّبين في اصطلاحاتهم المخالفة لصريح العربية، فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدّروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، فشمّر كثيرٌ من أئمة اللسان لذلك وأملوا فيه الدواوين» (الم: 714/2).

نتبيّن من هذا التعريف أن سبب وضع المعاجم هو فساد موضوعات الألفاظ بوضع مداليل وتعريفات لها غير مداليلها ومفرداتها الحقيقية الموضوعة لها أصلاً. وإذا علمنا خطر هذا الانحراف الدلالي التعريفي أدركنا مدى الخطر الذي سيلحق بالكتاب والسنّة عند تفسير ألفاظهما بغير ما وُضعت له.

وللتذكير فإن هذا العلم هو نوع من عدة علوم تنتمي كلها في العصر الحديث إلى علم اللغة وهي حسب التصنيف الحديث: علم الصوتيات، وعلم التأصيل، وعلم الصرف، وعلم النحو والتركيب، وعلم المعجم وهو الذي نبحثه في هذه الفقرة، وعلم الدلالة، وعلم المصطلح.

وأول من ألف في هذا العلم عند العرب وسبق إليه في معانيه الأصلية حسب ما ذكره ابن خلدون هو الخليل بن أحمد في كتاب «العين». ثم ذكر من لحقه في التدوين مستعرضاً معاجمهم حسب المدارس المعجمية من حيث ترتيب المداخل أو الوحدات المعجمية، وهم: الجوهري في الصحاح

---

(1) المعجم في هذا السياق عند ابن خلدون هو ما يعرف في الفرنسية بمصطلح: Lexique، وفي الإنكليزية بمصطلح Lexicon.

المبني على الأواخر فالثواني فالأوائل، وابن سيدة في المحكم وقد حاكى فيه كتاب «العين»، وكراع في المنجد، وابن دريد في الجمهرة، وابن الأنباري في الزاهر. وهذه الكتب هي التي عدّها أصول كتب اللغة (الم: 714/2 ـ 716).

ثم عرّج إلى ذكر المعاجم التي اهتمّت بالمعاني المجازية للمفردات مثل أساس البلاغة للزمخشري، فإلى معاجم المعاني العامة والمعاني الخاصة في مثل ما ألّف تحت اسم فقه اللغة، فإلى معاجم المشترك من الألفاظ. ثم أتى على المختصرات المخصوصة بالمتداول من اللغة الكثير الاستعمال تسهيلاً لحفظها مثل الألفاظ لابن السِّكِّيت، والفصيح لثعلب، وغيرهما (الم: 716/2 ـ 717).

ولما كانت الألفاظ المعجمية تُستقصى بالسماع والنقل عن الرواة والقبائل والمدوّنات النثرية والشعرية التي ظل أصحابها في منعة من اللحن وفساد السليقة مثلما قام به الجوهري في جمع معظم معجمه «تاج اللغة وصحاح العربية» من أفواه أعراب الجزيرة، كان لابن خلدون مذهبه الخاص في هذه المسألة، وهو رواية ما استعمله العرب لا ما وضعوه أو ما قاسوه، لأن اللغات لا تثبت بالقياس دون معرفة أوجه الاستعمال فيها. وهذا ما حدّده في قوله: «واعلم أن النقل الذي تثبت به اللغة إنما هو النقل عن العرب أنهم استعملوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، لا تقُلْ إنهم وضعوها لأنه متعذّر وبعيد، ولم يُعرف لأحد منهم. وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لم يُعرف استعماله على ما عُرف استعماله في ماء العنب باعتبار الإسكار الجامع؛ لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما يدركها الشرع الدّال على صحة القياس من أصله. وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل، وهو تحكّم، وعلى هذا جمهور الأئمة...» (الم: 717/2).

والملاحظ من القول السابق أن ابن خلدون يشترط في النقل المعجمي الذي تثبت به اللغة شرطين:

الأول: اعتماد ثبوت استعمال اللفظة للمعنى المتواتر لا اعتماد الوضع

والاصطلاح. ويعلق المهيري على هذا الشرط قائلاً: «وبهذا الموقف يجتنب ابن خلدون قضية شائكة طرحها الفلاسفة قديماً وعاد إليها بعض النحاة وفقهاء اللغة في القرن الرابع الهجري خاصة، وهي قضية أصل اللغة، وقد طرحت للبحث عمّن أوجد اللغة عامة واللغة العربية خاصة ولمعرفة هل إنها توقيف أم اصطلاح؟...»[1].

الثاني: الاعتباطية. وذلك واضح في قوله: لا تثبت اللغات بقياس. ويعلق عبدالسلام المسدي على هذا القول بأن فيه «ما يشير إلى اعتباطية اللغة في نشأة دلالتها، فإنها من حيث هي مواضعة لا يتسنّى للعقل أن يتسلّط على روابطها الدلالية الأولى»[2].

وإذ كان ابن خلدون يقدّم تلخيصاً لعلم اللغة، أو علم المعجم بالأحرى، فقد وقعت له بعض التجاوزات أو النقائص استدركها عليه الباحثون مثل عبدالقادر المهيري الذي أخذ عليه إحجامه عن ذكر المنهج الثالث في الترتيب المعجمي، وهو الترتيب الذي يلتزم استعراض الكلمات استعراضاً ألفبائياً حسب الحروف الأوائل فالثواني فالأواخر؛ وكذلك اعتباره كتاب «الزاهر» لابن الأنباري نوعاً من المعاجم مثل «الجمهرة» لابن دريد لأنه إلى كتب الأمثال والأقوال المأثورة أقرب؛ وسكوته عن صلة كتابي «الألفاظ» لابن السكِّيت، و«الفصيح» لثعلب بالتراث المعجمي ومكانتهما منه، وإن كان ابن خلدون ذكرهما على أنهما من المختصرات في فن علم اللغة؛ إلى آخر ما استدركه عليه في دراسته «ابن خلدون وعلوم اللسان»[3].

ومن مذهبه في علم اللغة أيضاً أنه لا يرى في إثبات اللغة وتدوين ألفاظها نوعاً من أنواع الحدود اللفظية، لأن الحدّ في الاصطلاح ـ حسب

---

(1) ابن خلدون وعلم اللسان، عبدالقادر المهيري، حوليات الجامعة التونسية، العدد 24، سنة 1985: 16.

(2) التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس 1981: 113.

(3) ابن خلدون وعلوم اللسان، عبدالقادر المهيري، م.س: 15 ـ 16.

«كتاب التعريفات» للجرجاني ـ هو قول يشتمل على ما به الاشتراك، وعلى ما به الامتياز؛ أو هو في اصطلاح المناطقة ـ حسب المعجم الوسيط ـ القول الدال على ماهية الشيء. ومعنى هذا أنه يجب على اللغوي أن يتوخّى في تدوين الألفاظ اللغوية إثبات شرح معنى اللّفظ المدوّن لا على أن مدلوله هو نفس مدلول ذلك اللفظ حدًا. يقول ابن خلدون في إضاءة هذه المسألة: «ولا تتوهَّمنّ أن إثبات اللغة في باب الحدود اللفظية، لأنّ الحدّ راجع إلى المعاني ببيان أن مدلول اللفظ المجهول الخفِيّ هو مدلول الواضح المشهور، واللغة إثبات أن اللفظ كذا لمعنى كذا، والفرق في غاية الظهور» (الم: 717/2).

ج ـ علم البيان:

هذا العلم ـ حسب ابن خلدون ـ هو من علوم اللسان الحادثة عند العرب بعد حدوث علم العربية واللغة، «لأنه متعلّق بالألفاظ وما تفيده. ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني» (الم: 717/2).

وفي بحثه عن المقاصد التي يقصد بها المتكلم إفادة السامع من كلامه وجد ـ كما مر في فقرة صناعة النحو آخر مبحث علم النحو ـ مقصدين اثنين هما:

1 ـ «إما تصوّر مفردات تُسند ويُسند إليها، ويُفضي بعضها إلى بعض، والدلالة على هذه هي المفردات من الأسماء والأفعال والحروف».

2 ـ «وإما تمييز المسندات من المسند إليها والأزمنة. ويُدلّ عليها بتغيُّر الحركات وهو الإعراب، وأبنية الكلمات. وهذه كلها هي صناعة النحو» (الم: 717/2 ـ 718).

ولكن المقصدين السابقين لم يكونا ـ كما رأى ابن خلدون ـ بكافِيَيْن في دراسة كلام اللسان العربي، بسبب ما لاحظه من أنه «يبقى من الأمور المكتنفة بالواقعات المحتاجة للدلالة أحوالُ المتخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج إلى الدلالة عليه، لأنه من تمام الإفادة؛

وإذ حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الإفادة في كلامه. وإذا لم يشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فإن كلامهم واسع، ولكل مقام عندهم مقال يختصّ به بعد كمال الإعراب والإبانة» (الم: 718/2).

وللتدليل على جواز استشهاده بمقولة لكل مقام مقال عندهم أورد أمثلة من باب التقديم والتأخير في الجُمل الاسمية والفعلية في مثل: زيد جاءني، وجاء زيد، من حيث أهمية المتقدم منهما، كما أورد مثال الجملة الإسنادية الخبرية والإنشائية، وترك العاطف بينهما، وما قد يقتضيه المحلّ من الإيجاز والإطناب، ومن الاستعارة والكناية... إلخ (نفسه).

وبناءً على ما سبق يكون تعريف علم البيان عند ابن خلدون أنه العلم الذي يبحث عن «دلالات زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركّب، وإنما هي هيئات وأحوال للواقعات جُعِلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كلٌ بحسب ما يقتضيه مقامه، فاشتمل هذا العلم المسمّى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيئات والأحوال والمقامات» (الم: 719/2).

وعلم البيان حسب الترتيب الذي ارتآه هو ثلاثة أصناف، هي التالية:

1 ـ **علم البلاغة**: وهو العلم الذي «يبحث فيه عن الهيئات والأحوال حتى تطابِقَ باللفظ جميع مقتضيات الحال».

2 ـ **علم البيان**: وهو العلم الذي «يبحث فيه عن الدلالة على اللازم اللفظي وملزومه، وهي الاستعارة والكناية».

3 ـ **علم البديع**: «وهو النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق: إما بسجع يفصّله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطِّع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى آخر أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما، أو طباق بالتقابل بين الأضداد، وأمثال ذلك» (الم: 718/2 ـ 719).

وكانت مصطلحات هذه العلوم الثلاثة مثيرة للأخذ والردّ، لأنها تباينت

وتداخلت في تسمياتها بسبب تشَعُّب قضاياها، وتنامي مسائلها، وتطوّر مباحثها مع تطوّر المعارف والعلوم عبر العصور. يقول ابن خلدون: «وأطلق على الأصناف الثلاثة الأولى عند المحدثين اسم البيان، وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أوّل ما تكلموا فيه. ثم تلاحقت مسائل الفن واحدة بعد واحدة، وكتب فيها جعفر بن يحيى، والجاحظ، وقدامة، وأمثالهم، إملاءاتٍ غير وافية بها» (الم: 719/2).

ثم تناول تاريخ علم البيان ومراحله قبل السكاكي، ومعه حين اكتمل على يديه في كتابيه «المفتاح» و«التبيان»، وبعده حتى القرن الثامن الهجري. واستعرض أيضاً منزلته عند المشارقة والمغاربة، فذكر أن الأوّلِين في هذا الفن ـ أي المشارقة ـ «أقوم من المغاربة، وسببه ـ والله أعلم ـ أنه كمالي في العلوم اللسانية. والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه، وهو كلّه مبنيّ على هذا الفن بل هو أصله» (الم: 720/2).

أما المغاربة فاهتموا بعلم البديع أكثر من غيره من علوم البيان. «وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهْل المأخذ. وصعُبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقّة أنظارهما وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما» (الم: 720/2).

وللتدقيق والإفادة أكثر أورد نماذج من التآليف في العلوم الثلاثة دون أن يتغافل في الأخير عن ذكر فائدة علم البيان، وهي «أن ثمرة هذا الفن إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكمال، مع الكلام فيما يختصّ بالألفاظ، في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها. وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن دركه. وإنما يُدرِك بعضَ الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه» (الم: 720/2).

ولئن هوّن ابن خلدون من فائدة علم البديع، وأوجز في تحليل علم

البيان تبَعاً للمنهج الذي توخّاه في المقدمة، فإنه كان عميق النظرة في اختيار قضاياه، ونافذ المقارنة بينه وبين علمي النحو واللغة. يقول عبدالقادر المهيري حول هذا الموضوع الأخير: «وإذا جاز لنا أن نترجم عن نظرة ابن خلدون حسب رؤية حديثة يمكننا أن نقول: إن علم البيان يبحث عن موضوعه في الكلام بينما يبحث علم النحو وعلم اللغة عن موضوعهما في اللسان. فهذان يقتصران فيما يصفان ويُحدّدان ويقنّنان على المشترك بين متكلّمي اللسان الواحد الذي لا يتغيَّر بتغيّر المتخاطبين وحالاتهم ولا يختلف باختلاف مقامات المقال؛ وذلك يسعى إلى البحث عن طرق التصرف في المشترك وتكييفه وتحميله من المعاني أو النوايا ما لا يفيده عادة أو ما لا يبرز إلا في سياق معيّن أو على لسان متكلم معيّن. ولا يخفى أن مثل هذا العمل لا يخلو من مخاطر لأن صاحبه يروم الفوز بالعامّ ممّا هو في جوهره خاصّ قد لا يتكرّر مرّتين، وقد يُفضِي الأمرُ إلى تجميد ما هو في حقيقته دائب الحركة، مستعصٍ عن التقنين»[1].

ومن طرافة مبحث ابن خلدون في علم البيان في معناه الموسّع ـ حسب عبدالسلام المسدي ـ أنه «إذْ يعمد إلى تحسيس مقوّمات هذا العلم بمنظار الأصولي الباحث في الركائز المعرفية التي تقوم عليها أفنان العلوم الإنسانية يهتدي إلى استنباط طريف لا يستطيع الناظر اللساني المعاصر إلا أن يقرِّبَه من منهج العَلامِيّين (السيميائيّين) في بحث أسرار اللغة... ومُفاد ما يقرّره صاحب «كتاب العِبر» هو أن تحويل دلالة الألفاظ عن وجهتها الابتدائية يخرج بها أصلاً عن دلالة اللغة من حيث هي نظام خطابي معيّن، ويلِج بها الدلالة بالهيئات والأحوال والمقامات. ومعناه أن الذي يدلّ في حالة تركيب الكلام على المجاز ليس هو ذات الألفاظ بقدر ما هو مواضع بعضها بالنسبة إلى بعض من جهة، ومواضعها بالنسبة إلى العقل المفكر والمدرك لعلاقاتها من جهة أخرى. وهكذا يغدو تولّد المواضعات داخل اللغة تحوّلاً من دلالة اللسان إلى الدلالة العلاميّة المنضافة إلى الحدث الخطابي. فهذه الأساليب

(1) ابن خلدون وعلوم اللسان، عبدالقادر المهيري، م.س: 20.

من مجاز واستعارة وغيرها ـ كما ينص عليه ابن خلدون ـ «كلّها دلالات زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب، وإنما هي هيئات وأحوال للواقعات جُعِلت للدلالة عليها أحوالٌ وهيئات في الألفاظ كلٍّ بحسب ما يقتضيه مقامُه، فاشتمل هذا العلم المسمّى بالبيان على البحث عن هذه الدلالات التي للهيئات والأحوال والمقامات»[1].

د ـ علم البلاغة:

لم يخصِّص ابن خلدون في المقدمة فصلاً خاصاً بعلم البلاغة، وإنما ذكره فيها ـ كما سبق ـ باعتباره الصنف الأول من أصناف علم البيان لما عرّفه بأنه علم «يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال حتى تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال، ويسمى علم البلاغة» (الم: 719).

وذكره مرة ثانية في «فصل في أن اللغة ملكة صناعية» حينما تحدّث عن اللغات بأنها كلّها «ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب. فإذا حصلت الملكة التامة في تركيب الألفاظ المفردة، للتعبير بها عن المعاني المقصودة، ومراعاة التأليف الذي يطبّق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلّم حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع. وهذا هو معنى البلاغة» (الم: 722/2).

ثم نلفيه يلخّص هذا المعنى للبلاغة فيقول: «وقد مرّ تفسير البلاغة، وأنها مطابقة الكلام للمعنى من جميع وجوهه، بخواصّ تقع للتراكيب في إفادة ذلك. . .» (الم: 731/2).

وفي موطن آخر يؤكد على معنى الإفادة في البلاغة فيقول: «وكمال الإفادة هو البلاغة على ما عرفتَ من حدّها عند أهل البيان، لأنهم يقولون: هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال» (الم: 752/2).

---

(1) التفكير اللساني في الحضارة العربية، المسدي، م.س: 200 ـ 201. ونص ابن خلدون الوارد فيه سبق أن ذكرناه في علم البيان، وهو في المقدمة: 719/2.

ومن الواضح أن ابن خلدون اعتمد في تعريفه البلاغة على تعاريف السابقين من علمائها. ففي كتاب «تلخيص المفتاح في علوم البلاغة» لجلال الدين محمد بن عبدالرحمٰن القزويني (666/1268 ـ 739/1338) مثلاً ورد قوله: «والبلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته». ويذكر محققُه عبدالرحمٰن البرقوقي بالهامش أن «تطبيق الكلام على مقتضى الحال هو الذي يسمّيه الشيخ عبدالقاهر الجرجاني بالنظم حيث يقول: النظم توخّي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يُصاغ لها الكلام...»[1].

وفي جمع البلاغيّين بين البيان والبلاغة والفصاحة والنظم إشارة إلى أن هذه العلوم البلاغية هي من أفنان شجرة واحدة، وتهدف إلى غاية بيانية واحدة. وهو ما كان قد لمح إليه الجرجاني قبله في دلائل الإعجاز حينما كان يوالي ذكرها إفراداً أو جمعاً في سياقات واحدة كما في قوله لما عدّ جميعها شغله العلمي الشاغل: «ولم أزلْ منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة، والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعضَ ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضَه كالتنبيه على مكان الخبيء ليُطْلَب، وموضعِ الدفين ليُبحَث عنه فيُخرَج؛ وكما يُفتَح لك الطريقُ إلى المطلوب لتسلُكَه، وتوضَع لك القاعدةُ لتبنيَ عليها، ووجدتُ المُعوَّل على أن هاهنا نظماً وترتيباً، وتأليفاً وتركيباً، وصياغة وتصويراً، ونسجاً وتحبيراً، وأنّ سبيل هذه المعاني في الكلام الذي هي مجاز فيه سبيلُها في الأشياء التي هي حقيقة فيها... إلخ»[2].

---

(1) التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين محمد القزويني، تح: عبدالرحمٰن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت د.ت.: 33.

(2) دلائل الإعجاز، الجرجاني، تح: محمد رضوان وفائز الداية، دار قتيبة، 1403/1983: 34 وما بعدها؛ وانظر أيضاً: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ط4، دار المعارف بمصر، القاهرة 1977: 161.

ويذهب ابن خلدون إلى أن ملكة البلاغة إنما تحصل بممارسة كلام العرب، فيقول: «فالمتكلم بلسان العرب والبليغُ فيه يتحرّى الهيئة المفيدة لذلك، على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهدَه، فإذا اتصلت معاناتُه لذلك بمخالطة كلام العرب حصلتْ له الملكة في نظم الكلام على ذلك الوجه، وسهُل عليه أمر التركيب، حتى لا يكاد ينحو فيه غير منحى البلاغة التي للعرب؛ وإن سمع تركيباً غير جار على ذلك المنحى مَجّه ونبا عنه سمعُه بأدنى فكر، بل وبغير فكر، إلا بما استفاده من حصول هذه الملكة... إلخ» (الم: 731/2).

وشرط الكلام الممارَس لغاية اكتساب البلاغة وتعلُّمها أن يكون من النوع العالي الطبقة، لأنه «على حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها. فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام؛ ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلّهم قاصرين في البلاغة... إلخ» (الم: 749/2).

ويُستنتج ممّا سبق أن الملكة البلاغية لا تحصل بمعرفة القوانين العمليّة التي استنبطها البيانيّون. «فإن هذه القوانين إنما تُفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلّها» (الم: 731/2). وإنما هي تحصل بحفظ الكلام البليغ، أي بالعالي في طبقته من الكلام حسب عبارته.

وأما الغاية من علم البلاغة فهي معرفة أسرار الكلام الجميل، والاستعداد لحسن تلقّيه، والحوْك على مثاله نظماً وتركيباً. وعن هذا يقول ابن خلدون: «وإذا تقرّر ذلك فملَكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجوه النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم. ولو رام صاحب هذه الملكة حَيْداً عن هذه السبيل المُعيّنة والتراكيب المخصوصة لما قدر عليه، ولا وافقه عليه لسانُه، لأنه لا يعتاده ولا تهديه إليه ملكتُه الراسخةُ عنده. وإذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه؛ وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم...» (الم: 731/2 ـ 732).

ثم يعود مرة أخرى إلى علم البلاغة بالتحقيق والتدقيق والاستدراك، ولعله أضاف هذا في مراجعاته الأخيرة للمقدمة، فذكره في بداية فصل المطبوع والمصنوع من الكلام بتقسيم جديد هو علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع لأن علم البلاغة حسب الظاهر لم يكن قد استقر بعد على هذا التقسيم حتى عصر عبدالقاهر الجرجاني. والدليل عند شوقي ضيف هو أن «من يرجع إلى مطالع كلامه في دلائل الإعجاز يجده يسمّي مباحثه بالمباحث البيانية، إذ يقول: ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنًى، وأعذب وِرْداً، وأكرم نِتاجاً، وأنور سراجاً، من علم البيان الذي لولاه لم تر لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحَلْي، ويلفِظ الدرّ، وينفُث السحر، ويَقْري الشهد... إلخ»[1].

وهذه التسمية هي نفسها التي اعتمدها ابن خلدون بعده لما سمّى أصناف علم البيان بأسمائها الثلاثة: علم البلاغة وعلم البيان وعلم البديع كما سبق. لكنه سيتدارك اعتباطية هذا التقسيم الخديج ليتبنّى تقسيماً جديداً للبلاغة أدقّ وأوضح وأشمل باعتبارها علماً عاماً يتناول البحث في صحة التراكيب، والتعبير عن المعاني بجمالية وبيان، ومراعاة التأليف والنَّظْم حسب مقتضى الحال لبلوغ غاية إفادة السامع، وأن له فروعاً ثلاثة هي كما قلنا: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع. ولما كنّا قد تعرضنا إلى الصنفين الأخيرين من علوم البلاغة عند ابن خلدون نكتفي في ما يلي بتعريف ثالثهما، نعني: علم المعاني.

هـ ـ علم المعاني:

ذكر ابن خلدون هذا العلم عند البحث في البلاغة أول فصل «في بيان المطبوع من الكلام والمصنوع وكيف (تكون) صورة المصنوع» (الم: 752/2)، وذلك لما اعتبر أن سرّ الكلام وروحه هو إفادة المعنى. وكمال

---

(1) ودلائل الإعجاز، الجرجاني، م.س: 13. والبلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، م.س: 160. وأبسق فرعاً: من بسق النخلُ بُسوقاً إذا طال.

الإفادة هو البلاغة عند أهل البيان، لأنهم يقولون إنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ولكي تُطابِق التراكيبُ اللفظية مقتضى الحال لا بد لها من شروط وأحكام. وهذه الشروط والأحكام التي صارت كالقوانين، لا يخلو حالها:

ـ إما أن تكون راجعة إلى **معاني التراكيب ومدلولاتها**. وهذا هو علم البيان.

ـ وإما أن تكون راجعة إلى **أحوال التراكيب أنفسها من حيث الدلالة**. وهذا هو علم المعاني (الم: ٧٥٢/٢). فما هو هذا العلم؟!

ولبيان ذلك يرى ابن خلدون أن «التراكيب بوضعها تفيد الإسناد بين المسندين بشروط وأحكام هي جلّ قوانين العربية. وأحوال هذه التراكيب من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وإضمار وإظهار، وتقييد وإطلاق، وغيرها، يفيد الأحوال المكتنفة من خارج بالإسناد، وبالمتخاطبين حال التخاطب بشروط وأحكام هي قوانين لفنّ سمّوه علم المعاني من فنون البلاغة. فتندرج قوانين العربية لذلك في قوانين علم المعاني لأن إفادتها الإسنادَ جزء من إفادتها للأحوال المكتنفة بالإسناد. وما قصَّر من هذه التراكيب عن إفادة مقتضى الحال لخلَل في قوانين الإعراب أو قوانين المعاني كان قاصراً عن المطابقة لمقتضى الحال، ولحق بالمهمَل الذي هو في عِداد الموات» (الم: 752/2).

وعلم المعاني هو الذي سمّاه عبدالقاهر في دلائل الإعجاز النظم. «وهو اصطلاح كان يشيع في بيئة الأشاعرة، إذ كانوا يعلّلون إعجاز القرآن بنظمه»، مثل ما ورد عند أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة 1013/403 في كتابه «إعجاز القرآن»[1]. والنظم أيضاً هو معاني النحو. قال عبدالقاهر: «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه

---

(1) دلائل الإعجاز، الجرجاني، م.س: 42 ـ 43؛ وإعجاز القرآن، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تح: أبو بكر عبدالرزاق، مكتبة مصر، د.ت.: 185؛ وانظر أيضاً: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف: 161؛ وراجع فيه أيضاً فصل نظرية الباقلاني في الإعجاز: 107 ـ 114.

علم النحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجه التي نُهِجت فلا تزيغَ عنها، وتحفظَ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيء منها؛ وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قوله: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد... إلخ»[1].

و ـ علم الأدب:

لم يُعرف الأدب بالعلم إلا مع نشوء المذاهب النقدية الحديثة القائلة بالجنس والبيئة والتطوّر مع أعلام النقد مثل: الناقدَيْن الفرنسيين «هيبوليت تين» و«فرديناند برونتيير»، وخاصة مع ظهور اللسانيات. فلماذا أسبغ ابن خلدون العلمية على الأدب حدّ تسميته بعلم الأدب قبل هؤلاء الأعلام؟

لعل ما يشفع لابن خلدون باستعمال مصطلح علم الأدب هو أنه في تعريفه له اعتمد على عدة علوم أخرى من علوم اللسان مثل: علم النحو وعلم اللغة وعلم البيان وعلم البلاغة... إلخ. فإذا كان الأدب يأخذ من جميع هذه العلوم، ومن غيرها أيضاً كما سنرى في قوله: إن الأدب هو الأخذ من كل علم بطرف، فلا نستغرب عندئذ أن يعتبر الأدب علماً أيضاً، ويطلق عليه مصطلح علم الأدب.

ولكنه، على الرغم من ذلك، نفى أن يكون له موضوع، فقال: «هذا العلم لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها» (الم: 721/2). ولعله عنى بذلك أن ليس للأدب مادة مخصوصة يُبنى عليها، وتثبت بها مسائله وقضاياه العارضة فيه أو تُنفى؛ خاصة إذا علمنا أن موضوع كل علم كما ورد في «كتاب التعريفات» للجرجاني «هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، كبدن الإنسان لعلم الطب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحّة والمرض؛ وكالكلمات لعلم النحو، فإنه يبحث فيه عن أحوالها من حيث الإعراب والبناء».

---

(1) دلائل الإعجاز، م.س: 62. وانظر فيه أيضاً: 66 وما بعدها... إلخ.

ويتّفق الناقد الفرنسي «رولان بارت» مع ابن خلدون في اعتباره أن علم الأدب لا موضوع له؛ وهو ما دفعه إلى نفي وجود علم الأدب لجهلنا معرفة طبيعة موضوعه، فيقول: «إننا نملك تاريخاً للأدب، وليس علماً للأدب. ولعل السبب يكمن، من غير ريب، في أننا لم نستطع حتى الآن، أن نعرف طبيعة موضوع الأدب معرفة كاملة، مع أنه موضوع مكتوب. وانطلاقاً من اللحظة التي نريد أن نقبل فيها أن العمل إنما صنع من الكتابة (ونستنتج النتائج)، فإن علماً للأدب يصبح ممكناً. وإن موضوع هذا العلم (إذا وجد في يوم من الأيام) لا يمكن أن يكون في فرض معنى من المعاني على العمل، وذلك لكي نرفض باسمه المعاني الأخرى. إن هذا يعرّض العلم نفسه إلى مخاطر (وهذا ما هو معمول به حتى اللحظة الراهنة). وكذلك، لا يمكن لهذا العلم أن يكون علماً للمضامين (فتلك لا يستطيع أن يسيطر عليها سوى علم التاريخ الأكثر دقة)، ولكن يمكنه أن يكون علماً لشروط المضمون، أي للأشكال: حينئذ سيهتم هذا العلم بتغيّرات المعنى المحدثة. وإذا كان في إمكاننا، فسنقول إنه سيهتمّ بالمعاني الممكنة التي تحدثها الأعمال: وهو لن يؤوّل الرموز، ولكنه سيؤوّل تعدّدها فقط. وباختصار، فإن هدف هذا العلم لن يكون معاني العمل الممتلئة، ولكن سيكون، على العكس من ذلك، المعنى الفارغ الذي يحملها جميعاً»[1].

يتضح من هذا النص أن وجود علم الأدب في رؤية «بارت» مشروط بجنس الكتابة، وأن موضوعه يجب أن يتجنّب فرض معنى ما دون معان أخرى لما في هذا الصنيع من مخاطر التحكّم والتأويل حدّ الدخول في مجال علم النقد، وأن يتجنّب كذلك الخوض في علم المضامين لأنه سيتحوّل عندئذ إلى مجال علم التاريخ. على أن علم الأدب قد يكون وجوده ممكناً إذا تمحّض لشروط المضمون، أي للأشكال؛ وسيهتم عندئذ بتغيُّرات المعاني المحدثة، أي المعاني الممكنة التي تحدثها الأعمال، وتأويل

---

(1) نقد وحقيقة، رولات بارت، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب - سورية 1994: 91 - 92.

تعدّد الرموز وليس الرموز، ويهدف ـ كما قال ـ لا إلى المعاني الممتلئة بل إلى المعاني الفارغة أو الجوفاء التي يحملها جميعاً.

إن ما توصّل إليه بارت هو امتداد لرؤية الشكلانيين من اللسانيين الروس حول مدى وجود علم الأدب من عدمه، خاصة جاكبسون الذي استنبط نظرية ما سماه بالإنشائية أو الشعرية، وحدّد موضوعها في الجواب عن هذا السؤال: ما الشيء الذي يجعل من الرسالة اللغوية عملاً أدبياً؟ وهذا الجواب هو: ليس هذا الشيء علمَ الأدب بل الأدبية[1].

من هذا المنطلق الشكلاني تطلق الأدبية «على ما به يتحوّل الكلام من خطاب عادي إلى ممارسة فنية إبداعية... وقد تتبلور يوماً ما ويكون موضوعها «علم الأدب»، ومدار هذا العلم الافتراضي تحديد هوية الخطاب الأدبي في بنيته ووظيفته ممّا يبرز النواميس المجردة التي تشترك فيها كل الآثار الأدبية، فتكون نسبة الأدبية إلى الأدب كنسبة اللغة إلى الكلام في نظرية دي سوسور»[2].

وإذا كان ابن خلدون قد أنكر وجود موضوع علم الأدب، ربما لتعذّر ضبطه وحصره واتّساع مادته اتّساع الحياة، وخاصة لارتباطه بنفسية مبدعه من حيث انفعالاته وذوقه، فإنه لم يكن بمستطاعه أن يُنكِر غايتَه ومنفعته، وبعبارته هو ثمرته؛ لأنه إن فعل ذلك فسيكون حديثه عن علم الأدب أشبه بالحديث عن كائن خرافي لا موضوع له، ولا خصائص، ولا ضوابط، ولا هوية؛ ومن ثم لا يمكن الإمساك بحقيقته وجوهره وغاياته ومنفعته، وبالتالي بثمرته.

---

(1) نظرية المنهج الشكلي، بوريس إيخنباوم، في كتاب «نظرية المنهج الشكلي ـ نصوص الشكلانيين الروس»، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ـ مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1982: 35.

(2) الأسلوبية والأسلوب، عبدالسلام المسدي، الدار العربية للكتاب، ط1، ليبيا ـ تونس 1977/1397: 128.

ترى ما هي ثمرة علم الأدب التي خصّها ابن خلدون بالتنويه والاعتبار؟

في الجواب عن هذا التساؤل حول ثمرة علم الأدب يتنزل قول ابن خلدون بعد أن نفى موضوعه: «وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون لذلك من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة: من شعر عالي الطبقة، وسجع متساوٍ في الإجادة، ومسائل من اللغة والنحو مبثوثة أثناء ذلك متفرّقة، يستقري منها الناظر في الغالب معظم قوانين العربية، مع ذكر بعضٍ من أيام العرب، يُفهَم به ما يقع في أشعارهم منها، وكذلك ذكر المهمّ من الأنساب الشهيرة والأخبار العامة...» (الم: 721/2).

فهل تكون الإجادة وعلوّ الطبقة الشعرية عند ابن خلدون هي الأدبية عند جاكبسون؟! المهم عند ابن خلدون أن الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور حسب أساليب العرب ومقاصدهم هي ثمرة الأدب التي يهدف إليها شداة الأدب ومتعاطوه. ولبلوغ هذه المرتبة عليهم أن يتوسّلوا بفنون وعلوم يبعث الاطّلاع عليها وحفظها ومحاكاتها على الإجادة، من مثل: الشعر والسجع ومسائل من اللغة والنحو، والأنساب، وأيام العرب، والأخبار العامة، لأن الملَكة لا تحصل إلا بعد الفهم؛ وهذا الفهم لا يحصل إلا بعد الاطلاع والمراجعة والمذاكرة والمدارسة... إلخ.

ويفضي الحديث عن ثمرة الأدب، وهي الإبداع، بابن خلدون، بعد أن أنكر موضوعه كما قلنا، إلى تعريف الأدب، وهنا يخصه بمصطلح فن وليس بمصطلح علم، فيقول: «ثم إنهم إذا أرادوا حدّ هذا الفن قالوا: الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها، والأخذ من كل علم بطرف؛ يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث متونُها فقط، وهي القرآن والحديث؛ إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب إلا ما ذهب إليه المتأخّرون عند كلَفهم بصناعة البديع من التورية في أشعارهم وترسُّلهم بالاصطلاحات العلمية، فاحتاج صاحب هذا الفن حينئذ إلى معرفة

اصطلاحات العلوم، ليكون قائماً على فهمها» (نفسه).

وهذا التعريف كما نستنتج واسعٌ سعة مكوّنات الأدب التي تختصرها الحياة بكل شِعابها، مما يوحي بأنه تعريف للأدب في معناه العام لا الخاص. تعريفٌ تجاوزناه اليوم إلى تعريف أعمق دلالة وأدق معنى، فأخرجوا به كل العلوم والفنون الأخرى، وقصروه على التعبير عن الأحاسيس والعواطف الوجدانية وتصويرها بكلام فنّي جميل، وهو ما ينمّ على اشتراطهم فيه ملكة الذوق كما سيمرّ بنا لاحقاً.

وانطلاقاً من هذا التعريف لفن الأدب ذكر ابن خلدون سماعاً عن شيوخه في مجالسهم العلمية أربعة كتب عدّوها أصوله وأركانه، وهي: «أدب الكاتب» لابن قتيبة، وكتاب «الكامل» للمبرد، وكتاب «البيان والتبيين» للجاحظ، وكتاب «النوادر» لأبي علي القالي البغدادي. ثم يقول: «وما سوى هذه الأربعة فتَبَعٌ لها وفروعٌ عنها، وكتُبُ المحدَثين في ذلك كثيرة» (الم: 721/2).

والظاهر أن اعتبار هذه الكتب أصول الأدب العربي وأركانه، قد يكون سببه تنوّع مادتها، وتعدّد أغراضها، واختلاف فنونها، وجماليّة أساليب متونها. وإذا كانت على هذه الكيفية فإنها تصقُل موهبة شادي الأدب، وتثقّفُه ثقافة عربية شاملة: مادة وموضوعاً، ولغة وأسلوباً؛ وتُمكّنه بنماذجها الأدبية الراقية من نسج المتن الجميل، ومحاكاة فنّ القول الراقي الأصيل.

ويضيف ابن خلدون إلى ما سبق من أصول الأدب وأركانه، حسب ما ارتآه القدماء في الصدر الأول للإسلام، فن الغناء نظراً إلى أنه «تابع للشعر، إذ الغناء إنما هو تلحينه» (الم: 721/2)، وكأنه يشير به إلى الجانب الإيقاعي في الشعر. ودليله على ذلك كتاب «الأغاني» الذي بناه مؤلفه الأصفهاني على أساس الأصوات الغنائية، وتعريفه له بهذا التعريف المعجَب: «ولعمري! إنه ديوان العرب، وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فنّ من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال، ولا يُعدَل به كتاب في ذلك فيما نعلمه. وهو الغاية التي يسمو إليها الأديب، ويقف عندها،

وأنّى له بها» (الم: 722/2). وقال فيه أيضاً: «وانظر ما اشتمل عليه كتاب «الأغاني» من نظمهم ونثرهم، فإن ذلك الكتاب هو كتاب العرب وديوانهم، وفيه لغتهم وأخبارهم وأيامهم، وملّتهم العربية، وسِيَر نبيِّهم ﷺ، وآثارُ خلفائهم وملوكهم، وأشعارُهم، وغناؤهم، وسائرُ أحوالهم؛ فلا كتاب أوعبُ منه لأحوال العرب. . .» (الم: 735/2).

وإذا كان ابن خلدون قد تجنّب تعريف علم الأدب كما بيّناه، فإننا سنورد له في ما يلي، بعض الرؤى التي ارتآها لبعض عناصره مما يُسهِم في تعريفه وتحديد شروطه ومكوّناته وفنونه.

5 ـ أقسام الكلام الأدبي: النظم والنثر:

بعد البحث في اللسان العربي ملكةً، وما يمتّ إليه من علوم، وما للملكة من خصائص، انتقل ابن خلدون في المقدمة إلى البحث في الكلام الأدبي من حيث فنونُه الكبرى والصغرى وقضاياهما.

في الفنون الكبرى ذكر أن الكلام الأدبي ينقسم إلى شعر ونثر. وفي الفنون الصغرى ذكر أن كلا الفنَّيْن السابقَيْن ينقسم إلى عدة فنون لكل منها خصائصه وأساليبه. وسنخصّ أوّلاً ذينك الفنين الكبيرين بالبحث في الفقرات التالية.

وبداية نلاحظ أن ابن خلدون قبل أن يخوض في تعريفه الخاص للشعر والنثر نقد تعريف القدامى للشعر أوّلاً؛ فذكر أنهم عرفوه بقولهم إنه «الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على رويّ واحد وهو القافية» (الم: 736/2).

لكنه يرى أن هذا التعريف ليس بحدّ للشعر ولا برسم له، لأنه غير كاف لتعريف الشعر تعريفاً دقيقاً، إذ هو تعريف علمي عروضي موروث عن القدامى. ثم إنه يحتوي في نظرنا على خطإٍ عروضي، وهو أن الروي لا يكون دائماً هو نفسه القافية إلا إذا كان حرفاً واحداً، لأن القافية قد تكون أكثر من حرف كما هو معروف لدى العروضيين في مثال لزوميات المعري،

وتكون عندئذ مجموعة الأصوات التي تتكرّر أواخر كل الأبيات.

وأما النثر فعرّفه بما ليس فيه من خصائص الشعر مثل الوزن، أي: إنه عرفه تعريفاً سلبياً، فقال: «وهو الكلام غير الموزون» (نفسه). وقد كان عليه أن يعرّفه بما هو خاص بذاته لا بذات غيره أي الشعر، ثم يعرج على ذكر ما بينهما من فروق.

بعد ذلك تدرّج إلى حصر الفنون الصغرى لهذين الفنّين الكبيرين؛ فذكر أن الشعر منه فنون المدح والهجاء والرثاء. أما النثر فمنه السجع «الذي يؤتى به قِطَعاً، ويلتزم فيه أو في كل كلمتين منه قافية واحدة»، ومنه المرسل «وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً، ولا يقطّع أجزاء، بل يرسل إرسالاً من غيير تقييد بقافية ولا غيرها، ويستعمل في الخُطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم» (الم: 736/2).

وفي هذا التعريف للشعر والنثر أخرج القرآن من الجنسين، مع أنه قد يُعدّ من المنثور، لكنه أفرده عنهما لخروجه عن صنفي السجع والمرسل، لأنه كما قال: «هو مفصّل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها. ثم يُعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها، ويثنّى من غير التزام حرفٍ يكون سجعاً ولا قافية. وهو معنى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ...﴾[1]. وقال: ﴿قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ﴾[2]. وتسمى آخر الآيات فيه: فواصل، إذ ليست أسجاعاً، ولا التزم فيها ما يلتزم في السجع، ولا هي أيضاً قواف. وأطلق اسم المثاني على آيات القرآن كلها على العموم لما ذكرناه، واختصّ بأم القرآن للغلبة فيها كالنجم للثريا. ولهذا سميت السبع المثاني» (نفسه).

وكأن هذا الرأي هو الذي أوحى لطه حسين بأن يعُدّ القرآن لا شعراً ولا نثراً وإنما هو قرآن. قال: «ولكنكم تعلمون أن القرآن ليس نثراً، كما

---

(1) سورة الزمر، الآية: 23.

(2) سورة الأنعام: الآيات: 97 أو 98 أو 126.

أنه ليس شعراً. إنما هو قرآن. ولا يمكن أن يسمى بغير هذا الاسم...
فهو ليس شعراً ولا نثراً؛ ولكنه ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾»[1].

والمعروف أن طه حسين درس ابن خلدون، ونال بأطروحة عنه شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون عنوانها «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون». فلا غرابة إذن ولا ضير أن يتأثر برأيه في جنس القرآن. على أن ابن خلدون قد يكون أخذ هو أيضاً هذا القول من كتاب «البيان والتبيين» للجاحظ في قوله: «خالف القرآنُ جميعَ الكلام الموزون والمنثور، وهو منثور غيرُ مقفّى على مخارج الأشعار والأسجاع»[2].

وبعد البحث في قسمي النظم والنثر تحدث عن خصائص خطابيهما، فذكر أن لكل فن فيهما أسلوبه الخاص مثل: النسيب المختصّ بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختصّ بالخُطب، وأمثال ذلك.

ثم يتفطن ابن خلدون إلى أن المتأخّرين قد استعملوا أساليب الشعر ومنازعه في المنثور من سجع وتقفية وتقديم النسيب، حتى «صار هذا المنثور إذا تأمّلته من باب الشعر وفنّه، ولم يفترقا إلا في الوزن. واستمرّ المتأخّرون من الكتّاب على هذه الطريقة، واستعملوها في المخاطبات السلطانية، وقصرُوا الاستعمال في المنثور كلّه على هذا الفن الذي ارتضوه، وخلطوا الأساليب فيه، وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً أهل المشرق. وصارت المخاطبات السلطانية لهذا العهد عند الكتّاب الغُفْل جاريةً على هذا الأسلوب الذي أشرنا إليه، وهو غير صواب من جهة البلاغة لما يلاحظ في تطبيق الكلام على مقتضى الحال من أحوال المخاطَب والمخاطِب» (الم:

(1) سورة هود، الآية: 1، وكتاب الأدب الجاهلي، طه حسين، الفصل السابع؛ وانظر أيضاً كتابه: من تاريخ الأدب العربي، مج 2، دار العلم للملايين ـ بيروت 1971: 424.

(2) البيان والتبيين، الجاحظ، تح: محمد محيي الدين عبدالحميد: 383/1.

737/2). أليس في هذا القول ما يشير إلى ما أحدثناه في عصرنا الحاضر ممّا اصطلحنا عليه بالشعر المنثور أو النثر الشعري؟

ولكن ابن خلدون اعتبر هذا المزج بين المنثور المقفّى وأساليب الشعر مذموماً، خاصة إذا أخلّ ببنية الكلمة تصريفاً وإعراباً في سبيل التجنيس وغيره من وسائل التحسين اللفظي، «فوجب أن تُنزّه المخاطبات السلطانية عنه، إذ أساليب الشعر تباح فيها اللوذعة[1] وخلْطُ الجد بالهزل، والإطناب في الأوصاف، وضربُ الأمثال، وكثرة التشبيهات والاستعارات، حيث لا تدعو لذلك كلّه ضرورة في الخطاب. والتزام التقفية أيضاً من اللوذعة والتزيين، وجلال الملك والسلطان، وخطاب الجمهور عن الملوك بالترغب والترهيب ينافي ذلك ويباينه؛ والمحمود في المخاطبات السلطانية الترسّل. . . .، ثم إعطاء الكلام حقّه في مطابقته لمقتضى الحال، فإن المقامات مختلفة، ولكل مقام أسلوب يخصّه من إطناب أو إيجاز أو حذف أو إثبات أو تصريح أو إشارة وكناية واستعارة» (الم: 737/2).

ومن قضايا الكلام الأدبي شعراً ونثراً، حسب المنظور الخلدوني، أنه لا تتّفق الإجادة فيهما معاً إلا للأقلّ، لأن الملكة إذا سبقت ملكة أخرى غلبت عليها دونها. «وهذا موجود في الملكات الصناعية كلِّها على الإطلاق. . . وقد تقدم لك أن الصنائع وملكاتها لا تزدحم، وأنّ من سبقت له إجادة في صناعة فقلّ أن يُجيد أخرى، أو يستولي فيها على الغاية» (الم: 738/2 ـ 739).

6 ـ حدّ الشعر وصناعته:

الشعر، في رأي ابن خلدون، موجود في كل اللغات؛ لكنه يخصّ منه بالبحث الشعر العربي، فيكون حديثه عنه خاصاً لا عاماً. وأول ما يلفت نظره في هذا الشعر العربي أنه «في لسان العرب غريب النزعة، عزيز

---

(1) اللوذعة: ورد في القاموس المحيط: اللَّوذع واللوذعي: الخفيف الذكيّ، الظريف الذهن، الحديد الفؤاد، واللسِن الفصيح كأنه يلذع بالنار من ذكائه.

المنحى» لاعتماده، على الرغم من أنه كلام مفصّل إلى أبيات، نظامَ الوحدة التي يراها سارية في كل أجزائه بيتاً ووزناً وبحراً وقافية ورويًا؛ وحتى إن بدا في بناء البيت وتعدّد الأغراض واختلاف موضوعات القصيدة شيء من التفكّك والتنافر، فإن مراعاة المناسبة والإفادة وحسن التخلّص من بيت إلى بيت وفنّ إلى فن يبعد عنه ما قد يتراءى فيه شيء من ذلك (الم: 739/2).

ولما كان ابن خلدون لم يقف ـ كما قال ـ لأحد من المتقدمين على حدّ أو رسم للشعر يُفْهِمه حقيقتَه رأى أن يقترح له، على صعوبة هذا الغرض، تعريفاً آخر جاء فيه: «الشعر هو الكلام البليغ المبنيّ على الاستعارة والأوصاف، المفصّل بأجزاء متّفقة في الوزن والروي، مستقلّ كلّ جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به» (الم: 743/2).

وحتى يكون هذا التعريف وافياً بتقريب حقيقة الشعر وجوهره من المتلقّي، قام بشرحه وتبيين مقاصده منه، والردّ على ما قد يستدركه عليه بعض معارضي تعريفه ومُنكريه. فيركز على قوله: «الكلام البليغ» للدلالة على جنسه؛ وعلى قوله: «المبنيّ على الاستعارة والأوصاف» للدلالة على دور المجاز وأهمية الوصف والتخييل في القول الشعري؛ وعلى قوله: «المفصّل بأجزاء متفقة في الوزن والروي» للدلالة على ما به يتمايز إيقاع الشعر البيتي عن الكلام المنثور المرسل؛ وعلى قوله: «مستقلّ كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده» للدلالة على وحدة البيت وأن ذلك هو حقيقة الشعر ولا يكون إلا كذلك؛ وعلى قوله: «الجاري على أساليب العرب المخصوصة به» لإخراج ما لم يجْرِ منه على أساليب الشعر المعروفة عندهم، لأنه لا يكون عندئذ إلا كلاماً منظوماً[1].

(1) لمزيد الاطلاع على تحليل تعريف ابن خلدون للشعر انظر دراسة: من قوالب اللسانية إلى الأساليب الشعرية: ابن خلدون وماهية الشعر (الجزء الأول)، جمال الدين بن الشيخ، في كتاب أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير ابن خلدون للمقدمة: من 14 إلى 17 فبراير 1979: 46 ـ 56.

ثم ينتقل بعد هذا التعريف إلى البحث في طبيعة الشعر، وإجراءات نظم قوالبه، وبنية تراكيبه، واختلاف أساليبه، فيذكر أن «الشعر من بين فنون الكلام فن صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين، لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تام في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه، فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطّف في تلك الملكة، حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب، ويبرزه مستقلاً بنفسه، ثم يأتي ببيت آخر كذلك، ثم ببيت آخر، ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده. ثم يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة. ولصعوبة منحاه وغرابة فنه كان مِحكًّا للقرائح في استجابة أساليبه، وشحذ الأفكار في تنزيل الكلام في قوالبه. ولا تكفي فيه ملكة الكلام العربي على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطّف ومحاولة في رعاية الأساليب التي اختصّته العرب بها وباستعمالها فيه» (الم: 740/2).

وبعد الفراغ من الخوض في تعريف الشعر وطبيعته يتصدى للبحث في شروط إبداعه، أو صناعته وعمله؛ فيذكر له منها بإيجاز ما يلي:

1 ـ حفظ نماذج من جنس الشعر العربي، «حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها. ويتخيّر المحفوظ من الحرّ النقيّ الكثير الأساليب... وأقلّ ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميّين مثل ابن أبي ربيعة وكثيّر عزّة وذي الرمة وجرير وأبي نواس وحبيب والبحتري والرضيّ وأبي فراس، وأكثره شعر كتاب «الأغاني»... وربما يقال: إن من شرطه نسيان ذلك المحفوظ لتُمحى رسومُه الحرفية الظاهرة... إلخ» (الم: 744/2).

2 ـ الإقبال على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكة الشعر وترسخ.

3 ـ الخلوة واستجادة المكان الجميل صورة وصوتاً لتنشيط القريحة.

4 ـ جَمام الشاعر ونشاطه، واستعداده للإقبال على النظم، فذلك أجمع له وأنشط للقريحة.

5 ـ اختيار الوقت المساعد للنظم والإبداع مثل وقت الإبكار، وفراغ المعدة، ونشاط الفكر.

6 ـ أن يكون بناء البيت على القافية أول صوغه ونسجه.

7 ـ أن لا يستعمل من الكلام إلا الأفصح.

8 ـ اجتناب الضرورة، والمعقّد من التراكيب، وكثرة المعاني في البيت الواحد.

9 ـ تفادي الحوشيّ من الألفاظ والمُقعَّر والسوقيّ المبتذَل بالتداول والاستعمال، والمعاني المبتذلة. . . إلخ (الم: 2/745 ـ 746).

10 ـ مراجعة الشعر بعد الفراغ منه بالتنقيح والنقد. «ولا يضِنّ به على الترك إذا لم يبلغ الإجادة، فإن الإنسان مفتون بشعره، **إذ هو نبات فكره واختراع قريحته**» (الم: 2/745).

إن هذه الشروط هي السبيل التي رآها ابن خلدون ممهِّدة، بل مواتية وضرورية، للإبداع الشعري. ولا شك في أن الذين يبحثون عن العوامل والأسس النفسية للإبداع الشعري. سيجدون في هذه الشروط مُعيناً لهم على فهم خطوات الإبداع الشعري عند الشاعر العربي القديم. وسيقوم بمثل هذا العمل بعض الباحثين المعاصرين في دراساتهم عن أسس الإبداع الشعري العربي الحديث مثل مصطفى سويف في كتابه «الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة» (1959)، ومصري عبدالحميد حنورة في كتابه «الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر المسرحي» (1986)، وغيرهم.

7 ـ الطبع والصنعة:

البحث في الطبع والصنعة، هو بحث، بأيّ وجه كان، في الخلق والإبداع الأدبي من خلال علاقتهما بالإلهام باعتباره عاملاً خارجياً عن المبدع، وبالعبقرية والقريحة أيضاً باعتبارهما في الذات الشاعرة عاملين داخليين من عوامل الصناعة الشعرية.

وموضوع الطبع والصنعة أثاره الباحثون والنقاد العرب منذ القديم. نذكر منهم تمثيلاً ابن قتيبة في كتابه «الشعر والشعراء»، وابن رشيق في كتابه «العمدة في صناعة الشعر»، وابن خلدون موضوع بحثنا في فصل من المقدمة بعنوان «فصل في بيان المطبوع من الكلام وكيف جودة المصنوع أو قصوره» (الم: 2/752 ـ 755)... إلخ.

والطبع حسبما عرّفه الجرجاني في «كتاب التعريفات» هو: «ما يقع على الإنسان بغير إرادة؛ وقيل: الطبْع، بالسكون، الجِبلّة التي خُلِق الإنسان عليها».

وفي المعجم الوسيط: «يقال: فلان مطبوع في فن كذا أو غيره: ذو موهبة فيه، يعالجه بلا تكلّف ويجيده؛ وفلان مطبوع على الكرم: شيمتُه الكرم».

وفي المعجم الأدبي لجبرائيل جبور من المعاصرين: «الطبع هو ما يكون في الأثر الفني هُويّة قويّة دامغة».

أما ابن خلدون فقد تناول الطبع والصنعة بعد التمهيد لهما بمقدمة تحدّث فيها عن الكلام من حيث هو عبارة وخطاب، وأن سرّه وروحه في إفادة المعنى؛ وتحدث فيها كذلك عن علم البلاغة وعلم المعاني وعلم البيان، إلى أن قال: «ثم اعلم أنهم إذا قالوا: الكلام المطبوع، فإنهم يعنون به الكلام الذي كمُلت طبيعته وسجيّتُه من إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب، ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدلّ به عليه دلالة وثيقة» (الم: 2/753).

إن العلامات والتراكيب المشيرة إلى الكلام المطبوع في هذا التعريف تتمثل في قوله: كملت طبيعته وسجيّته، وإفادة مدلول الكلام المقصود منه. وهو ما يعني أن المطبوع من الكلام ما كان عفوياً وجِبليًّا ومفيداً للمتلقي في آن.

وأما الصناعة فهي ـ كما وردت في «كتاب التعريفات» للجرجاني ـ

«ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روِيّة. وقيل: العلم المتعلّق بكيفيّة العمل».

وفي المعجم الوسيط: والمصنوع من الشعر وغيره: خلاف المطبوع.

وعرّف ابن خلدون الكلام المصنوع بعد ما عرّف الكلام المطبوع السابق ذكره فقال: «ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجيّة التي له بالأصالة ضروب من التحسين والتزيين، بعد كمال الإفادة وكأنها تُعطيها رونق الفصاحة من تنميق الأسجاع، والموازنة بين جمل الكلام وتقسيمه بالأقسام المختلفة الأحكام، والتورية باللفظ المشترك عن الخفِيّ من معانيه، والمطابقة بين المُتضادّات، ليقع التّجانُس بين الألفاظ والمعاني، فيحصل للكلام رونق ولذّة في الأسماع وحلاوة وجمال كلّها زائد على الإفادة» (الم: 753/2).

ومن الواضح أن الصنعة في الكلام عند ابن خلدون في الفقرة السابقة تتجلّى في العلامات والتراكيب التالية: التحسين والتزيين، رونق الفصاحة، تنميق الأسجاع، الموازنة بين جمل الكلام وتقسيمه، التورية باللفظ المشترك عن الخفيّ من معانيه، المطابقة بين المتضادات، التجانس بين الألفاظ والمعاني. كما يتجلى من العلامات «رونق، ولذّة، وحلاوة، وجمال» تأثير الصنعة الجمالية في نفس المتلقّي؛ وهو ما يشير إلى أن لهذه الصنعة أثراً فيه انفعالياً ووجدانياً.

وبعد أن أورد أمثلة من الكلام المصنوع في القرآن، وهو من المصنوع عفواً من غير قصد ولا تعمُّد، وأشار إلى المصنوع من كلام الجاهليّين والإسلاميّين في الدولتين الأموية والعباسية الذين أتوا منه بالعجائب حسب قوله، وإلى السابقين ممّن عُرِفوا بأصحاب البديع مثل بشار وابن هرمة وغيرهما، انتقل إلى ذكر مثالين من المطبوع عند قيس بن ذريح وكثيِّر عزّة من الأمويّين، علّق عليهما بهذه الملاحظة الذكية المعبّرة عن موقفه من المطبوع والمصنوع معاً في قوله: «فتأمّلْ هذا المطبوع، الفقيد الصنعة، في إحكام تأليفه وثقافة تركيبه. فلو جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل زادته حسناً» (الم: 754/2).

ثم عاد إلى الحديث عن الشعر المصنوع لدى أصحابه ممّن جرى المتأخّرون بعدهم في ميدانهم ونسجوا على منوالهم، أمثال بشار وأبي تمام ثم ابن المعتز خاتم الصنعة، فوجد أنه كما تعدّد شعراء الصنعة تعدّدت أصنافهم، واختلفت اصطلاحاتهم في ألقابها بين متقدّمين ومتأخّرين. أما بالنسبة إلى المتقدّمين من أهل البديع «فهي عندهم خارجة عن البلاغة، ولذلك يذكرونها في الفنون الأدبية التي لا موضوع لها. وهو رأي ابن رشيق في كتاب «العمدة» له، وأدباء الأندلس». وأما بالنسبة إلى المتأخرين فالصنعة عند «كثير منهم يجعلها مندرجة في البلاغة على أنها غير داخلة في الإفادة، وأنها هي (التي) تعطي التحسين والرونق» (الم: 754/2).

وكما للصنعة أنواع لها أيضاً ـ حسبما يرى ابن خلدون ـ شروط. فمما ذكره من شروطها نورد ما يلي:

1 ـ أن تقع الصنعة «من غير تكلّف ولا اكتراث في ما يقصد منها. وأما العفو فلا كلام فيه لأنها إذا برئت من التكلف سلم الكلام من عيب الاستهجان لأن تكلفها ومعاناتها يصير إلى الغفلة عن التراكيب الأصلية للكلام، فتخلّ بالإفادة من أصلها، وتذهب بالبلاغة رأساً، ولا يبقى في الكلام إلا تلك التحسينات وهذا هو الغالب اليوم على أهل العصر...».

2 ـ ومن شروطها عندهم الإقلال من استعمالها، كأن «تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيد؛ فتكفي في زينة الشعر ورونقه. والإكثار منها عيب. قاله ابن رشيق وغيره» (الم: 754/2).

3 ـ أن الصناعة تكون في الألفاظ لا في المعاني، لذلك كان «تأليف الكلام للعبارة عنها» هو المحتاج للصناعة (الم: 748/2).

ومما عُنِي ابن خلدون بذكره عند الحديث عن الصنعة سخرية معاصريه منها ومن أهلها، لاعتبارهم أن ظاهرة الصنعة البديعية هي تعويض عن القصور والعجز الإبداعي، وفي هذا الملْحظ قال: «وأصحاب الأذواق في البلاغة يسخرون من كَلَفهم بهذه الفنون، ويعُدّون ذلك من القصور عن سواه»، ويستشهد لذلك بموقف شيخين من شيوخه هما: أبو البركات

البلفيقيّ، وأبو القاسم الشريف السبتي مُنفِق اللسان العربي بالأندلس لوقته، فيورد عن الثاني منهما قوله: هذه الفنون البديعية إذا وقعت للشاعر أو للكاتب فيقبح أن يستكثر منها لأنها من محسنات الكلام ومزيّناته، فهي بمثابة الخِيلان في الوجه يحسن بالواحد والاثنين منها، ويقبح بتعدادها» (الم: 754/2 ـ 755).

وفي آخر الفصل أوجز تطوّر ظاهرتي المطبوع والمصنوع في النثر العربي منذ عهدي الجاهلية والإسلام. فذكر أن النثر «كان أولاً مُرسلاً معتبر الموازنة بين جُمَله وتراكيبه، شاهدة موازنتُهُ بفواصله من غير التزام سجع ولا اكتراثٍ بصنعة حتى نبغ إبراهيم بن هلال الصابي كاتبُ بني بويه، فتعاطى الصنعة والتقفية، وأتى بذلك العجب. وعاب الناس عليه كلَفَه بذلك في المخاطبات السلطانية، وإنما حمله عليه ما كان في ملوكه من العجمة والبعد عن صولة الخلافة المُنفِقة لسوق البلاغة. ثم انتشرت الصناعة بعده في منثور المتأخّرين، ونُسِي عهد الترسيل، وتشابهت السلطانيات بالإخوانيات، والعربيّات بالسوقيات، واختلط المرعِي بالهمَل... إلخ» (الم: 755/2).

ثم يعلِّل انتشار المصنوع على حساب المطبوع بسبب قصور الإحساس بالجمال البلاغي وضعف الذوق الفني السليم، فيقول: «وهذا كلّه يدلّك على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلّف، قاصر عن الكلام المطبوع، لقلّة الاكتراث فيه بأصل البلاغة، والحاكم في ذلك الذوق» (الم: 755/2).

غير أن هناك من آخذ ابن خلدون لتوهّمه أنه قد تحيّز وانتصر للمطبوع حتى ذكر أن «الكلام الذي يناصره ابن خلدون هو الكلام المطبوع الذي يطلقه صاحبه على طبيعته وسجيته، دون تنميق أو سجع، وهذا ما يعطي لذة لدى السامع. ولا يدري المرء هنا كيف أجاز ابن خلدون لنفسه الانتصار للطبع بهذه الطريقة، منكراً على المبدع ما يقوم به من تغييرات ضرورية على العمل الإبداعي بعد ولادته؟ فالطبع مرحلة أوّلية لدى الشاعر، ثم تليها إجراءات فنّية تزيد العمل الفني قيمة وقوة». ثم يقول: «ولعل ابن خلدون قد أخذ مقولته حول أهمية المطبوع من ابن رشيق القيرواني» في قوله:

«ومن الشعر مطبوع ومصنوع؛ فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولاً وعليه المدار»[1].

ولكنّ هذا الإشكال الناتج عن عدم الدقة في فهم مقصد ابن خلدون من المطبوع والمصنوع، والتسرع والمغالاة في تأويل موقفه منهما، ينتفي إذا نظرنا إلى قوله السابق عن دور المصنوع في حصول الرونق واللذة في الأسماع، وإلى ما علّق به في ما سبق على بيتي قيس بن ذريح وكثيّر عزة ملاحظاً عليهما فقدان الصنعة، وأنهما لو اشتملا على شيء منها لازدادا حسناً؛ وكذلك إذا فهمنا أن الكلام له أصناف عديدة: فزيادة على المطبوع هناك المصنوع، وهناك التصنيع، وهناك التصنّع أيضاً. والمعيار في تمييز كل ذلك هو الذوق، لأنه الحَكَم في مدى جودة العمل الفنّي وحظّه من الطبع أو الصنعة.

أما المطبوع فحبّذ ابن خلدون له نوعاً من الصنعة يمكن أن نسمِّيَها: «الصنعة المطبوعة» إذا جازت العبارة، وهي صنعة مرغوب فيها فنياً، لما فيها من عفوية التحسين والرونق حسبما أشار ابن خلدون نفسه إلى دورها الجمالي في تعليقه على بيتي قيس بن ذريح وكثيّر عزة كما ذكرنا أعلاه. وأما التصنيع، والتصنّع فمستهجنان في الغالب لما فيهما من رهَق المعاناة وعنَت التكلّف وشديد الغلوّ في الاعتماد على الخصائص البديعية الزخرفية.

وأخيراً؛ فإن ما يلاحظ في قضية المطبوع والمصنوع عند ابن خلدون هو أن ذكر اسم ابن رشيق فيها لم يأت عبثاً، فقد كان كتابه «العمدة» كاسمه عمدة له ومرجعاً، إذ نلفيه يجاريه في بعض أفكاره تارة، ويستشهد ببعض من ذكرهم من الأعلام تارة أخرى؛ وهو ما تؤكده الموازنة بين العمدة والمقدمة بكل وضوح ويسر.

---

(1) ابن خلدون. . . ناقداً، محمود درابسة، الحياة الثقافية، العدد 173، ماي 2006: 258. وفيها وردت المسامع بدل السامع. وانظر عن قضية المطبوع والمصنوع في الشعر: العمدة لابن رشيق: 129/1.

8 ـ اللفظ والمعنى:

يتركّب الكلام من دالٍّ هو الملفوظ الصوتي للدليل أو العلامة لاعتماده على التلفّظ، ومن مدلول هو معنى الدليل ودلالته. وبعبارة أخرى هو يتركّب من قطبين أساسيّيْن هما: اللفظ والمعنى، أو اللغة والفكر. ولأهمية قطبي هذه الثنائية في الكلام الأدبي عُنِي الباحثون بدراستهما. منهم ابن خلدون موضوع هذه الدراسة. فما هي رؤيته لهذه الثنائية وقطبيها؟

وأول ما نذكره له عن قطبي اللفظ والمعنى قوله بتلازمهما تلازماً يذكِّرنا بتلازم الوجه والقفا. يقول: «واللفظ والمعنى متلازمان متضايفان[1] كما علمت» (الم: 752/2). كما نذكر له تحديده للعلاقة بينهما بكونها علاقة دلالية عينيّة، يقول: «إن الألفاظ بأعيانها دالة على المعاني بأعيانها» (الم: 723/2). وكل هذا يعني أن دراسة الواحد منهما تستدعي دراسة الآخر للبحث عن سمات الحقلين البياني والدّلالي في مجالي مطابقة الكلام لمقتضى الحال وتأدية المقصود.

ومن آرائه الهامة في هذه القضية، قضية اللفظ والمعنى، تفضيل المعنى على اللفظ حسب ما ورد في قوله: «اعلم أن الكلام الذي هو العبارة والخطاب، إنما سرّه وروحه في إفادة المعنى. وأما إذا كان مهمَلاً فهو كالموات الذي لا عبرة به» (الم: 752/2).

ويعلق حمادي صمود على هذه العبارة فيشير إلى أهميتها التنظيرية لوظيفة اللغة والأساليب بعامة والمجازات بخاصة، فيقول: ولا نبالغ إن قلنا: إن صاحب المقدمة أتى في هذه الجملة على الجانب المهمّ من نظرية العرب في وظيفة اللغة عامة ووظيفة الأساليب والمجازات بوجه خاص. فهم يعتبرون النص، من منطلق الفصل القائم في أذهانهم بين الألفاظ والمعاني

---

(1) متضايفان: وردت في نسخة المقدمة المعتمدة: متضايقان، وهو بعيد عن السياق. وفي كتاب التعريفات للجرجاني: التضايف: هو كون تصوّر كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر.

وتقدّم هذه الأخيرة في الوجود، يعتبرونه وسيلة لإبراز المعاني والكشف عنها وشدّها إلى علامات تدلّ عليها حتى يمكنَ تداولُها وتصريفها طبق مقاصد المتكلِّمين وغايتهم»[1].

ومن آراء ابن خلدون في قضية اللفظ والمعنى اعتباره الألفاظ حمّالة المعاني، وأن وظيفتها هي التعبير أو الترجمة عن المعاني، يقول: «واللغات إنما هي ترجمان عمّا في الضمائر من تلك المعاني، يؤدّيها بعضٌ إلى بعضٍ بالمشافهة في المناظرة والتعليم، وممارسة البحث في العلوم[2] لتحصيلِ ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات وسائطُ وحُجُبٌ بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني. ولا بدّ في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دلالاتها اللغوية عليها، وجودة الملكة لناظر فيها؛ وإلاّ فيعتاص عليه اقتناصها زيادة على ما يكون في مباحثها الذهنية من الاعتياص. وإذا كانت ملكته في تلك الدلالات راسخة، بحيث تتبادر المعاني إلى ذهنه من تلك الألفاظ عند استعمالها شأن البديهي والجِبِلّي، زال ذاك الحجاب بالجملة بين المعاني والفهم، أو خفّ، ولم يبق إلا معاناة ما في المعاني من المباحث فقط» (الم: 2/709 ـ 710).

وعلى الرغم من اعتبار ابن خلدون أن للمعنى أفضلية خاصة في الكلام، وهو ما يتّضح من قوله السابق على الأقل: «سرّه وروحه في إفادة المعنى»، فإنه قد انتصر أيضاً للّفظ كما في هذه العبارة: «اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تَبَعٌ لها، وهي أصل» (الم: 2/748).

ويعلِّل هذا الانتصار للألفاظ بعدة علَل. منها قوله: «إن الصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر، إنما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب، ليكثر استعماله وجريه على لسانه، حتى تستقرّ له الملكة

---

(1) التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، تونس 1981: 567.

(2) في النسخة المعتمدة: البحث بالعلوم.

في لسان مُضَر، ويتخلّصَ من العجمة التي رُبِّيَ عليها في جيله، ويفرضَ نفسه، مثل وليد ينشأ في جيل العرب ويُلقّن لغتهم كما يلقّنها الصبيّ، حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم ذلك» (نفسه).

ومنها قوله: «وذلك أنا قدّمنا أن للّسان ملَكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل شأن الملكات، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ. وأما المعاني فهي في الضمائر» (نفسه).

ويضيف مؤكداً انتصارَه للألفاظ على المعاني، فيقول مشبّهاً الأولى، أي الألفاظ، في اختلافها وتعدّد أساليبها بالقوالب أو الأواني المختلفة العناصر والأشكال والأحجام والماء واحد، وهي اللغة في الكلام الأدبي، ومشبهاً الثانية، أي المعاني، بالماء أو غيره من الموارد والينابيع: «وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى؛ فلا تحتاج إلى تكلّف صناعة في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يُغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدَف والزجاج والخزَف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء؛ كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، باعتبار تطبيقه على المقاصد، والمعاني واحدة في نفسها. وإنما الجاهل بتأليف الكلام وأساليبه على مقتضى ملكة اللسان، إذا حاول العبارة عن مقصوده ولم يُحْسِن، بمثابة المُقْعَد الذي يروم النهوض ولا يستطيعه لفقدان القدرة عليه» (نفسه).

إنّ هذا الرأي الأخير في تفضيل الألفاظ على المعاني كثير الشبه، إن لم يكن هو نفسه لكن بألفاظ وتراكيب أخرى، بقول الجاحظ المشهور في الألفاظ والمعاني مما يدل على أنه كان له مرجعاً، وهو: «والمعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك. فإنما الشعر صناعة، وضرب من النَّسْج،

وجنس من التصوير»[1].

ويترتّب على رؤية ابن خلدون في أفضلية اللفظ على المعنى أنه ربما كان، بالتعبير المعاصر، من أنصار الشكلانية، وعلى الخصوص الشعرية التي أوجزها الشاعر الفرنسي «مالارمي» في عبارته الشهيرة، وهي: «إننا لا نصنع الأبيات الشعرية بالأفكار، بل نصنعها بالكلمات»[2].

غير أن الباحث محمد عيد تصدّى لابن خلدون بالنقد لتفضيله اللفظ على المعنى، فقد لاحظ أنه «لم يأخذ في اعتباره ـ كما قال ـ أمرين في غاية الأهمية وهما «الموهبة والوعي»، ولو أخذ ذلك في اعتباره لاهتمّ بالمعاني والمشاعر»... ثم يؤاخذه على صورة الأواني والماء لاختلاف المياه والأواني، وكذلك الألفاظ والمعاني؛ فيقول: «لكن ابن خلدون ـ وقد جعل الأمر صناعة مقنَّنة تُكتسَب ـ سار في الطريق إلى مداه مع أن قضية اللفظ وحده والانحياز إليه خاسرة بمقياس الفن الحقيقي والفكر الناضج كليهما...»[3].

وأيًا كان حظ هذا النقد من الصواب أو الخطإ فقد رأينا أولاً أن ابن خلدون أعطى المعنى أهمية واعتباراً تارة، واللفظ مثلهما تارة أخرى. ولعل سر هذا التردّد بين الطرفين مع احتفال أكثر باللفظ أحياناً قد يعود إلى الجانب الصناعي في الخطاب الأدبي، أو الأسلوب كما سنرى في الفقرة التالية.

9 ـ الأسلوب:

يمثل الأسلوب في العمل الأدبي أحد ركائز الصناعة الأدبية. لذلك هو

---

(1) الحيوان، الجاحظ، تح: محمد عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1965: 131/3 ـ 132.

(2) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986: 41.

(3) الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون، محمد عيد، عالم الكتب، القاهرة 1979: 68 ـ 69. وفيه وردت: الانحياز له.

يعدّ، بعد الموهبة والثقافة، عنصراً أساسياً في جماليته وأدبيته، وبه تتفاضل الأشكال والمُبْدَعات، ويتمايز المبدعون.

ومما يستشفّ من تعريف الأسلوب في المعاجم أن حدّه ينبني على طرفين اثنين: أحدهما: حسي للدلالة على الطريق وما في معناه؛ والثاني: معنوي للدلالة على الفن القولي والأدب على الخصوص، يقول ابن منظور: «يقال للسطر من النخيل: أسلوب. وكل طريق ممتدّ فهو أسلوب. والأسلوب: الطريق والوجه والمذهب. يقال: أنتم في أسلوبِ سوء. ويجمع على أساليب. والأسلوب: الطريق تأخذ فيه. والأُسلوب، بالضم: الفن. يقال: أخذ فلان في أساليب من القول، أي: في أفانين منه...» (لسان العرب، س ل ب).

ومن التعاريف الاصطلاحية للأسلوب في المعاجم المختصة بالموضوعات نورد تمثيلاً هذا التعريف الذي حدّده جبرائيل جبور في كتابه «المعجم الأدبي»، بأنّه: «طريقة يستعملها الكاتب في التعبير عن موقفه والإبانة عن شخصيته الأدبية المتميّزة عن سواها، لا سيما في اختيار المفردات، وصياغة العبارات، والتشابيه والإيقاع. ويرتكز على أساسين: أحدهما: كثافة الأفكار الواضحة وخصبها وعمقها، أو طرافتها. والثاني: تنخُّل المفردات، وانتقاء التركيب الموافق لتأدية هذه الخواطر بحيث تأتي الصياغة محصّلاً لتراكم ثقافة الأديب ومعاناته...»[1].

أما ابن خلدون فيحدد مدلول لفظة الأسلوب عند أهل الصناعة الشعرية، والمراحل التي تقطعها إلى أن يستوي إنشاء النص الأدبي خلقاً، وتتحقق كينونته إبداعاً، بقوله: «فاعلم أنها عبارة عندهم عن المنوال الذي تُنسج فيه التراكيب، أو القالب الذي يُفرغ فيه. ولا يرجع إلى الكلام باعتبار إفادته كمال المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا باعتبار إفادته أصل المعنى من خواص التركيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا باعتبار الوزن كما

---

(1) المعجم الأدبي، جبرائيل جبور، دار العلم للملايين، بيروت 1979: 20.

استعمله العرب فيه الذي هو وظيفة العروض. فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة الشعرية. وإنما ترجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلّيّة باعتبار انطباقها على تركيب خاص. وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها، ويصيّرها في الخيال كالقالب أو المنوال. ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب باعتبار الإعراب والبيان، فيرصّها فيه رصًا، كما يفعله البنّاء في القالب أو النسّاج في المنوال، حتى يتّسع القالب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام، ويقع على الصورة الصحيحة باعتبار ملكة اللسان العربي فيه، فإن لكل فنّ من الكلام أساليبَ تختصّ به وتُوجد فيه على أنحاء مختلفة...» (الم: 740/2).

في هذا التعريف المركَّب للأسلوب، وهو لا يخلو من دقة غوص وطرافة تصوّر عندما قارن الأسلوب في صياغة الكلام بالمنوال في نسج الخيوط والقالب في قولبة مواد البناء وتشكيلها، يُخرج منه ابن خلدون إفادة الكلام كمالَ المعنى لأنه من وظيفة الإعراب، وإفادة أصل المعنى الذي هو من خواص التركيب لأنه من وظيفة البلاغة والبيان، وإفادة الإيقاع والوزن لأنهما من وظيفة العروض؛ ولا يبقى منه بعد هذه العلوم الخارجة عن الصناعة الشعرية، من إعراب وبلاغة وبيان وعروض، إلا مرجعية الصورة الذهنية للتراكيب المنتظمة كلية باعتبار انطباقها على تركيب خاص، والتي ينتزعها الذهن وأشخاصها من أعيان التراكيب، ويصيِّرها في الخيال كمادة البناء في القالب والنسيج في المنوال. ثم ينتقي لها التراكيب العربية الصحيحة باعتبار الإعراب والبيان؛ فيصوغ لها، فعل البنّاء في القالب والنسّاج في المنوال، صورة صحيحة وخَلْقاً أدبياً سويَّ البناء، مُحكَم النسج، جميل الصياغة، حسب مقتضيات ملكة اللسان العربي المُبين.

ويتَّضح من هذا التعريف للأسلوب عند ابن خلدون أن من عناصر خلَقه، إلهاماً أو إرادة، لاوعياً أو وعياً وصناعة، ما يتمثل ـ كما سبق في منظور ابن خلدون ـ في العناصر التي تُحقّق للعمل الأدبي الجمالية الأسلوبية العربية وما ينتج عنها من تأثير وإمتاع، وهي على صنفين:

1 ـ **عناصر التأسيس**: وهي العناصر الجوهرية أو الداخلية، وتتمثل خاصة في تلك الصورة الذهنية التي ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها.

2 ـ **عناصر التشكيل**: وهي العناصر العرضية أو الخارجية، وتتمثّل في المراحل التالية:

ـ **الأولى**: بعد ملاحظة الصورة والانفعال بها وخَلْقها يُصيّر الذهن التراكيب في الخيال. وفي هذا إشارة إلى دور الخيال، أو المخيلة من خلال التشبيهات والاستعارات وغيرها في العملية الأسلوبية، باعتباره الملكة المولِّدة للتصوُّرات الحسية للأشياء المادية الغائبة عن النظر، سواء بتذكّر القديم منها أو بتوليد الجديد وخلقه[1]، أو باعتباره المِصهر الذي يَصْهَر مختلِف العناصر ويجمع أشتاتها في بوتقة واحدة.

ـ **الثانية**: وفيها يقوم الذهن بعملية الغربلة والتشذيب والحذف لانتقاء الصياغة الملائمة للتراكيب اللغوية الصحيحة من حيث الإيفاء بمقصود الكلام باعتبار ملكة اللسان العربي إعراباً وأبنية بيان.

ـ **الثالثة**: وفيها يحصل رصّ الصورة بمختلف عناصرها في التراكيب وصياغاتها، وهو عمل شبيه عند البنّاء بفعل الرَّصِّ والانطباق في القالب، وعند النَّساج بإحكام ترتيب الخيوط وإجادة حَوْكها في المنوال.

ولا شك في أن ينشأ، عن اختلاف هذه العناصر من كاتب إلى آخر، ومن فن إلى آخر، اختلاف في الأساليب قال عنه ابن خلدون: «واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون الشعرية أساليب تختص به عند أهله ولا تصلح لفن الآخر، ولا تستعمل فيه، مثل: النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، والدعاء المختص بالمخاطبات[2]، وأمثال ذلك

---

(1) نفسه: 244.

(2) في طبعة المقدمة المعتمدة: والدعاء المختص بالخطب وأمثال ذلك، وفي طبعتي دار صادر، والدار العربية للكتاب: بالمخاطبات وأمثال ذلك.

(الم: 737/2). وهكذا يتراوح الأسلوب بسبب هذه الاختلافات بين العاطفي والعقلاني؛ والأدبي والخطابي والعلمي... إلخ.

ويؤكد ذلك أيضاً لما ذكر أن «لكل فن من الكلام أساليب تختص به وتوجد فيه على أنحاء مختلفة». وتطبيقاً لهذه المقولة، يورد عدة شواهد شعرية في مثال تنوّع أساليب مخاطبة الطلول ووصفها (الم: 740/2 ـ 742).

وكذلك تختلف الأساليب باختلاف المقامات مثل اختلافها في الفنون. يقول ابن خلدون عن هذا الاختلاف: «...فإنّ المقامات مختلِفة، ولكلّ مقام أسلوب يخصّه من إطناب أو إيجاز أو حذف، أو إثبات أو تصريح، أو إشارة وكناية واستعارة» (الم: 737/2). وسنعود إلى اختلاف الأساليب باختلاف المقامات في بدايات فصل تحديث خطاب الترسيل لاحقاً.

ولمزيد إيضاح رؤية ابن خلدون في الأسلوب نورد عليها تعليق أحمد الشائب في تعريفه الأسلوب حيث قال: «والذي يعنينا هنا أن الأسلوب منذ القدم كان يلحظ في معناه ناحية شكلية خاصة هي طريقة الأداء أو طريقة التعبير التي يسلكها الأديب لتصوير ما في نفسه أو لنقله إلى سواه بهذه العبارات اللغوية. ولا يزال هذا هو تعريف الأسلوب إلى اليوم. فهو طريقة الكتابة أو طريقة الإنشاء، أو طريقة اختيار الألفاظ وتأليفها للتعبير بها عن المعاني قصد الإيضاح والتأثير، أو الضرب من النظم والطريقة فيه. هذا هو تعريف الأسلوب الأدبي بمعناه العام»[1].

ولنا بعد ما سبق قوله عدة فوائد في دراسة الأسلوب من منظور ابن خلدون لا بد من ذكرها في ما يلي:

ـ **الأولى**: إن القوالب الأسلوبية تكون في الشعر كما تكون في النثر، «فإن العرب استعملوا كلامهم في كلا الفنّين، وجاؤوا به مفصّلاً في النوعين. ففي الشعر بالقِطع الموزونة والقوافي المقيّدة، واستقلال الكلام في كل قطعة؛ وفي المنثور يعتبرون الموازنة والتشابه بين القطع غالباً، وقد

---

(1) الأسلوب، أحمد الشايب، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1956: 44.

يُقيّدونه بالأسجاع، وقد يُرسلونه. وقوالب كلّ واحد من هذه معروفة في لسان العرب. . . إلخ» (الم: 742/2).

ـ **الثانية**: إن التراكيب في الأسلوب «تنتظم بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، اسمية أو فعلية، متبعة وغير متبعة، مفصولة وموصولة على ما هو شأن التراكيب في الكلام العربي. . .» (الم: 742/2).

ـ **الثالثة**: إنه لا يعوّل في الأساليب على القوانين العلمية كالبلاغية والإعرابية، ولا على القياس. يقول: «ولا تقولنّ: إن معرفة قوانين البلاغة كافية في ذلك، لأنا نقول: إن قوانين البلاغة إنما هي قواعد علمية وقياسية، تفيد جواز استعمال التراكيب على هيئتها الخاصة بالقياس. وهو قياس علمي صحيح مطّرد كما هو قياس القوانين الإعرابية. وهذه الأساليب التي نحن نقرّرها ليست من القياس في شيء، إنما هي هيئة ترسخ في النفس من تتبُّع التراكيب في شعر العرب بجريانها على اللسان حتى تستحكم صورتها، فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كل تركيب من الشعر» (الم: 742/2).

والظاهر من قوله: «هيئة ترسخ في النفس» كأنه يشير إلى ملكة الذوق ودوره في جمالية الرسالة الأدبية إنشاءً وتوصيلاً وتلقِّياً. وهذا ما سنراه في المحور التالي.

10 ـ الذوق:

لما تعرّض ابن خلدون إلى بيان ثمرة علم البيان، وهي فهم الإعجاز القرآني كما سبق، ذكر أن هذا الإعجاز «إنما يُدرِك بعضَ الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه. فلهذا كانت مدارك العرب، الذين سمعوه من مبلِّغه، أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه» (الم: 720/2).

ثم يعود، في فصل آخر بعنوان «فصل في تفسير لفظة الذوق في

مصطلح أهل البيان»، إلى تفسير الذوق، فيذكر أن اللفظة من مصطلحات المشتغلين بفنون البيان، وأن «معناها حصول ملكة البلاغة للّسان» (الم: 731/2). وهكذا أوجد بين الذوق وعلمي البيان والبلاغة وشيجة أثبت بها مدى تلازمها إذ إن ثلاثتها تعنى بالجمالية الأدبية.

وفي تعريفه للذوق ينطلق من معناه الحسِّي، ليعرج بعده إلى معناه الاصطلاحي في علم الأدب، فيقول: «والذوق إنما هو موضوع لإدراك الطعوم، لكن لما كان محلّ هذه الملكة في اللسان، من حيث النطق بالكلام، كما هو محلّ لإدراك الطعوم، استُعير لها اسمه؛ وأيضاً فهو وجداني اللسان، كما أن الطعوم محسوسة له، فقيل له: ذوق» (نفسه).

في هذا التعريف للذوق يلفت نظرنا قولُه: «وجداني»، وهو يشير به إلى ما في الذوق من أحاسيس وانفعالات وجدانية هي ولا شك من لوازم الأدب. لكن بسبب هذا البعد القِيَمِي تنكّرت للذوق «الشعرية» الحديثة، وهي من فروع الاتجاه اللساني الحديث في النقد، لاعتبارها إياه خالياً من العلمية، وطرحته من مقاييسها خلافاً للنقد القديم.

ولبيان نشوء الذوق الأدبي يذكر ابن خلدون مثال تربية الطفل على تعلُّم العربية، وحفظ أشعارها وخُطبها، والمداومة على إدراك أسرار أحكامها بناءً وإعراباً وبلاغة، والتمكّن من حصول ملكة الذوق «عندما ترسخ وتستقرّ» (الم: 732/2).

ولما كان الذوق نشأة فنية وتربية جمالية منذ الصغر، يتخلّص ابن خلدون إلى اعتبار الأعاجم في تعلّم اللغة العربية «لا يحصل لهم هذا الذوق لقصور حظّهم في هذه الملكة التي قرّرنا أمرها، لأن قصاراهم، بعد طائفة من العمر، وسبق ملكة أخرى إلى اللسان وهي لغاتهم، أن يعتنوا بما يتداوله أهل المصر بينهم في المحاورة من مفرد ومركّب، لما يضطرّون إليه من ذلك» (الم: نفسه).

وكذلك لا تحصل لهم ملكة الذوق من القوانين المسطرة في الكتب، ومن عرفها منهم هو في الحقيقة لم يحصل عليها بقدر ما حصل على

أحكامها. «وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرّر لكلام العرب» (الم: 732/2).

وهكذا يدفع ابن خلدون وَهْم من يحتجّ بحصول ملكة الذوق لعلماء من أصول أعجمية مثل سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الأدب العربي، فيرى أن هؤلاء وغيرهم قد تربّوا في بيئة عربية، وأنهم كانوا عجماً لا في مرباهم وتعلّمهم، بل في نسبهم فقط.

ثم يستنّ قاعدة تنطبق على الأعاجم والمتعرّبين، كما يسمّيهم قديماً، أو على المستعربين أو المستشرقين كما نسميهم حديثاً، فيقول مشكِّكاً في مدى حصولهم على ملكة الذوق: «إن الملكة إذا سبقتها ملكة أخرى في المحلّ، فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة» (الم: 733/2).

ويدقّق أكثر في مدى اكتساب الأعاجم ملكة الذوق العربي من خلال تعاطيهم أصول اللغة العربية وعلومها، فيفرّع هذه الملكة إلى فرعين هما: ملكة القوانين البيانية ومعرفة علومها ومسائلها، وملكة العبارة والإفصاح عنها؛ ثم يقول: «وربما يدّعي كثير ممّن ينظر في هذه القوانين البيانية حصول هذا الذوق له بها، وهو غلط أو مغالطة. وإنما حصلت له الملكة، إن حصلت، في تلك القوانين البيانية، وليست من ملكة العبارة في شيء» (نفسه).

ويتراءى لنا بهذا القول أن ابن خلدون كأنه يريد أن يقول: إن الأعجمي قد يمتلك باقتدار البحث في علوم اللسان العربي، ولكنه لا يمتلك مثل ذلك في الإبداع والتعبير عمّا يريد أن يصل إليه من نتائج بلغة عربية فصيحة وذوق سليم. وهذا مشاهَد في كل الأزمنة لدى الباحثين والنقّاد من المستشرقين والمتعرّبين إلا في ما ندر.

11 ـ ابن خلدون في بعض آرائه النقدية:

ومما له علاقة بعلوم اللسان في المقدمة النقد الأدبي، وابن خلدون وإن لم يذكره باعتباره علماً على حدَة، فإن القارئ يعثر له في المقدمة من

حين إلى آخر على فلذات وأحكام نقدية في الشعر والشعراء، والنثر والناثرين، سواء من القدامى أو من المجايلين له.

وقد رأينا أن نورد من فلذات أحكامه النقدية ما يلقي بعض الأضواء على علمه بالنقد واتجاهه فيه. فمن تلك الفلذات ذهابه في «فصل في ترفُّع أهل المراتب عن انتحال الشعر» (الم: 755/2 ـ 756) إلى أن العرب كانت لهم عناية بالغة بالشعر حتى إنهم سمّوه: ديوان العرب. فقد كانوا يشهدون إنشاده في الأسواق مثل سوق عكاظ، ويعلّقون أحسن قصائدهم بأركان الكعبة في ما يزعمون. لكن هذا الشعر تعرض إلى نكسة فانحط من علياء ازدهاره. وأصابه الضمور في صدر الإسلام بسبب انشغالهم بدينهم الجديد، وإعجابهم بأسلوب القرآن ونظمه، علماً بأن الوحي لم يحرّم الشعر، كما أن النبيّ لم يعرض عن سماعه، بل سمعه وشجّع عليه حسب ما ورد في القرآن وسيرته.

ثم أصبح الشعر، عبر العصور، صناعة من وسائل خدمة السلطة بوسائل ممجوجة من التزلّف والتكسّب؛ فمدح به الشعراءُ الخلفاءَ والأمراءَ والسلاطين، عرباً كانوا أو عجماً. حتى «صار قرض الشعر في الغالب إنما هو للكُدية والاستجداء لذهاب المنافع التي كانت فيه للأولين». وبهذا السلوك الذي أذلّ وحطّ من قيمة الشعر والشعراء «أنف منه لذلك أهل الهمم والمراتب من المتأخرين، وتغيّر الحال فيه وأصبح تعاطيه هُجْنة في الرئاسة ومذمّة لأهل المناصب الكبيرة» (الم: 756/2)... إلخ.

وهكذا تبدّل الموقف تجاه الشعر، من شاعر إلى آخر، ومن عصر إلى آخر، إلى أن أتى العصر الحديث، ليُصبح الاستجداء مستهجَناً، والمدح تزلّفاً؛ وليحلّ محلّه مدح آخر هو مدح الشعوب وتمجيد المقاومة والبطولات الوطنية، والدعوة إلى رُقيّ الأمة ونهضتها، والتبشير بحقوق الإنسان من حرية وعدل ومساواة، والدفاع عن تحرير الأرض والوطن والإنسان.

ومن آرائه أيضاً في هذا السياق تقديم الشعراء الإسلاميين على الجاهليين لاعتباره «أن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة

وأذواقها من كلام الجاهلية في منثورهم ومنظومهم. . . والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث اللّذين عجز البشر عن الإتيان بمثليهما».

وهذا الرأي كان خلاصة جواب عن سؤال سأل عنه ابن خلدون شيخَه الشريف أبا القاسم قاضي غرناطة، ولما توقّف هذا الشيخ عن الجواب أفاده تلميذه ابن خلدون برأيه السابق؛ فما كان من الشيخ إلا أن قال له إعجاباً: «يا فقيه! هذا كلام من حقّه أن يُكتب بالذهب» (الم: 751/2). . . إلخ.

ولكن هذا الرأي لا يقول به سائر النقاد لاعتبارهم أن الشعر العربي بمجيء الإسلام قد تأخر وضمُر. والسبب كما رأينا هو أن القرآن بإعجازه وبلاغته وجماليته ملأ على العرب وجدانهم الجمالي والبياني، وعوّضهم من الفصاحة الشعرية فصاحة قرآنيّة، فانشغلوا بها على حساب الشعر الجاهلي والإسلامي في عصره الأول خاصة.

ومن آرائه كذلك موقفه من شعر المتنبي والمعري. كان ذلك لما استنتج من تعريفه الشعر بالكلام «الجاري على الأساليب المخصوصة به» أنه «فَضْلٌ له عمّا لم يجْرِ منه على أساليب الشعر المعروفة؛ فإنه حينئذ لا يكون شعراً إنما هو كلام منظوم لأن الشعر له أساليب تخصّه، لا تكون للمنثور. وكذا أساليب المنثور لا تكون للشعر. فما كان من الكلام منظوماً وليس على تلك الأساليب فلا يسمى شعراً. وبهذا الاعتبار كان الكثير ممّن لقيناه من شيوخنا في هذه الصناعة الأدبية يرون أن نظم المتنبي والمعري ليس هو من الشعر في شيء، لأنهما لم يجريا على أساليب العرب فيه» (الم: 743 ـ 744).

ويعلّل، في موطن آخر ذكر فيه كيفية عمل الشعر وشروطه، سبب هذا الموقف الغريب من شعر بعض الأعلام السابقين، بضرورة اجتناب التعقيد الذي تُسبّبه كثرة المعاني في البيت الواحد. ثم يقول: «ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيه تُسابِق ألفاظَه إلى الذهن. وبهذا كان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يعيبون شعر أبي بكر بن خفاجة، شاعر شرق الأندلس،

لكثرة معانيه وازدحامها في البيت الواحد. كما كانوا يعيبون شعر المتنبي والمعري بعدم النسج على الأساليب العربية كما مر. فكان شعرهما كلاماً منظوماً نازلاً عن طبقة الشعر، والحاكم بذلك هو الذوق...» (الم: 745/2).

من الواضح أن ابن خلدون يعيب شعر ابن خفاجة بكثرة المعاني الناشئة، في ما يبدو، عن كثرة ظاهرة التشخيص في الصور التي يسبغها على مشاهد الطبيعة. وعلى الرغم من جمالية هذه الظاهرة وحيويتها فإن الصور عند ابن خفاجة ـ كما يقول أحد المتخصصين في دراسة شعره ـ «تأتي في بعض الأحيان غامضة مبهمة، لما فيها من تكلّف وتعقيد بالغ حتى ليعسُر علينا فهم بعض الأبيات. ولهذا يتجلّى لنا ابن خفاجة شاعراً مهتمًّا بوشي نظمه وزخرفة أسلوبه أكثر منه شاعراً مبتدعاً ذا مخيلة قوية»[1].

وأما نقده المتنبي والمعري بعدم النسج على الأساليب العربية، وبأن شعريهما كلام منظوم دون طبقة الشعر الحق، فلعل مردّه اشتمالهما على كثرة المعاني الحِكْمية وتأثرهما بالفلسفة. وإذا كان ذلك شديد الظهور في شعر المعري فهو ليس على نفس الدرجة في شعر المتنبي؛ ولكن هل يكون البعد الفكري الفلسفي في شعر أعظم شاعرين عرفتهما العربية سبباً في نفي الشاعرية عنهما، خاصة إذا تمعّنا في تلك القصائد التأمّلية والنقدية في الحياة والأحياء؟

ولعل من عوامل الحط من شعر المتنبي والمعري عند ابن خلدون هو تأثره بموقف ابن رشيق من الغلو والإيغال في شعر أبي تمام؛ فقد ورد في كتاب «العمدة» ما نصه: «وزعم بعض المتعقبين أن الذي كثّر هذا الباب أبو تمام، وأين أبو تمام مما نحن فيه؟ فإذا صرت إلى أبي الطيب صرت إلى أكثر الناس غلوًّا، وأبعدهم فيه همة، حتى [إنه] لو قدَر ما أخلى منه بيتاً

(1) حياة وأثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة، حمدان حجّاجي، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982: 333.

واحداً، وحتى تبلغ به الحال إلى ما هو أبعد عنه غنى، وله في غيره مندوحة، كقوله:

يترشّفْن من فمي رشَفاتٍ هنّ فيه أحلى من التوحيد

وإن كان له في هذا تأويل ومخرج بجعله التوحيد نهاية المثل في الحلاوة بفيه...»[1].

كان هذا هو موقف المحافظين من الغلو. أما موقف غيرهم ممّن استحسنوه فنذكر منهم أبا بكر الصولي في كتابه «أخبار أبي تمام» في ردّه إنكار بعضهم على أبي تمام صورة ماء الملام في قوله:

لا تسقِني ماء الملام فإنني صبّ قد استعذبتُ ماء بكائي

وطلب منه أن يملأ له زجاجة بعث بها إليه بماء الملام... إلخ[2].

وأما إجراءات ابن خلدون النقدية التطبيقية فنجدها في الفصول الثلاثة الأخيرة من المقدمة: «فصل في أشعار العرب أهل الأمصار لهذا العهد»؛ و«فصل الموشحات والأزجال للأندلس»؛ و«فصل الموشحات والأزجال في المشرق».

في الفصل الأول رأى أنه لما كان الشعر موجوداً في كل اللغات، وأنه

---

(1) العمدة، ابن رشيق: 63/2. والبيت من قصيدة للمتنبي قالها في صباه جاء في مطلعها قوله:

كم قتيلٍ كما قُتِلتُ شهيدِ ببياض الطُّلى وورد الخدودِ

ديوان المتنبي بشرح البرقوقي: 38/2 ـ 48، والبيت: 40/2. ولتجنيب البيت الإيغال والمبالغة اعتبر الشراح أن التوحيد هو نوع من تمر العراق شديد الحلاوة، كما قال ابن القطاع: من الغلط أن توجب لفظة أفعل تفضيل الأول على الثاني في جميع المواضع. وقد استعرض البرقوقي هذه المواضع في شرح البيت.. إلخ.

(2) راجع في هذه المسألة: الصولي، أخبار أبي تمام: 33 ـ 37، وكذلك ما كتبناه عنها وعن الغلو في الخيال في كتابنا: الرؤية النقدية عند محمد العروسي المطوي: 109 ـ 117.

موجود بالطبع في أهل كل لسان، وأن الموازين موجودة في طباع البشر، كان كل جيل وأهل كل لغة من العرب المستعجمين والحضر أهل الأمصار ينظمون منه ما يطاوعهم القول فيه.

وكانت طريقة الشعراء العرب من جيل ابن خلدون، المستعجمين عن لغة سلفهم من مضر، قرضَ الشعر في سائر الأعاريض على ما كان عليه سلفهم المستعربون، ونظمَ المطوّلات المشتملة على مذاهب الشعر وأغراضه من النسيب والمدح والرثاء والهجاء، والاستطرادَ من فن إلى فن؛ وربما يهجمون على المقصود لأول كلامهم، وأكثر ما يستهلّون به قصائدهم اسم الشاعر، ثم يأخذون في النسيب (الم: 757/2).

وتُسمَّى قصائد هذا النوع من الشعر عند أهل المغرب من العرب بالأصمعيات نسبة إلى الأصمعي الراوية العربي الشهير، وعند أهل المشرق بالبدوي والحوراني والقيسي. وقد يلحّنونه ويغنّونه، ويسمّون غناءه بالحوراني أيضاً نسبة إلى حوران من أطراف الشام (الم: 758/2).

أما النوع الثاني فهو «فن آخر كثير التداول في نظمهم، يجيؤون به مغصّناً على أربعة أجزاء يخالف آخرها الثلاثة الأول في رويّه، ويلتزمون القافية الرابعة في كل بيت إلى آخر القصيدة شبيهاً بالمربع والمخمّس الذي أحدثه المولّدون من المتأخّرين. ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، وفيهم الفحول والمتأخرون عن ذلك» (نفسه).

ويكون رأيه في هذه الأنواع الشعرية أن «الكثير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد، وخصوصاً علم اللسان، يستنكر هذه الفنون التي لهم إذا أُسمِعَها، ويمُجّ نظمهم إذا أُنشِد، ويعتقد أن ذوقه إنما نبا عنها، لاستهجانها وفقدان الإعراب منها. وهذا إنما أتى من فقدان الملكة في لغتهم...» (نفسه).

ويرى ابن خلدون أن المنتحل منهم «لو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له ذوقه وطبعه ببلاغتها، إن كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره؛

وإلا فالإعراب لا مدخل له في البلاغة. إنما البلاغة مطابقة الكلام للمقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سواء كان الرفع دالاً على الفاعل، والنصب دالاً على المفعول، أو بالعكس. وإنما يدل على ذلك قرائن الكلام كما هو في لغتهم هذه... إلخ» (الم: 758/2).

ولتأكيد رأيه في هذا الشعر وتطبيق أحكامه عليه يورد للقارئ نماذج منه لبعض شعراء المغرب من القبائل الهلالية في عصره، مثل قصيدة الشريف بن هاشم يبكي فيه الجازية بنت سرحان، ويذكر ارتحالها مع قومها إلى بلاد المغرب، وقصيدة في رثاء أمير زناتة أبي سعيد اليفرني، وقصائد أخرى غيرها (الم: 758/2 ـ 767).

وفي «فصل الموشحات والأزجال للأندلس» يذكر أن الأندلسيين لما كثر الشعر عندهم «تهذّبت مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية، استحدث المتأخرون منهم فناً سمّوه بالموشح ينظمونه أسماطاً أسماطاً، وأغصاناً أغصاناً؛ يكثرون منها ومن أعاريضها المختلفة، ويسمّون المتعدّد منها بيتاً واحداً، ويلتزمون عند قوافي تلك الأغصان وأوزانها متتالياً فيما بعد إلى آخر القطعة، وأكثر ما تنتهي عندهم إلى سبعة أبيات. ويشتمل كل بيت على أغصان عددها بحسب الأغراض والمذاهب، وينسبون فيها ويمدحون كما يُفْعل في القصائد» (الم: 767/2).

وبعد هذا التعريف بالموشح وأجزائه يذكر أن أول من اخترعه بالأندلس هو مقدّم بن معافر القبريري من شعراء الأمير عبدالله بن محمد المرواني. ثم أخذه عنه أبو عبدالله أحمد بن عبد ربه صاحب كتاب «العقد الفريد»... إلخ.

ثم يورد أعلامه ونماذج من أشعارهم مثل ابن زهر في موشحه «ما للمولّه من سكره لا يفيق»، وابن سهل في موشحه المشهور «هل درى ظبي الحمى»، والوزير لسان الدين ابن الخطيب في موشحه «يا زمان الوصل بالأندلس»، كما يذكر أن التكلّف ظاهر على المشارقة في ما عانوه من

الموشحات، وأن من أحسنه عندهم موشّحة ابن سناء المُلك المعروفة بأولها:

حبيبي ارفع حجاب النور   عن العذار (الم: 778/2)

ومن الفنون الشعرية التي ظهرت بالمغرب بعد التوشيح فنّ الزجل. ويعلّل ابن خلدون سبب نشأته بأنه «لما شاع فن التوشيح في أهل الأندلس وأخذ به الجمهور لسلاسته وتنميق كلامه وترصيع أجزائه، نسجت العامة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية من غير أن يلتزموا فيها إعراباً، واستحدثوا فناً سموه الزجل. والتزموا النظم فيه على مناحيهم لهذا العهد، فجاؤوا فيه بالغرائب، واتّسع فيه للبلاغة مجال بحسب لغتهم المستعجمة» (الم: 778/2).

وأبرز من أبدع في فن الزجل أبو بكر محمد بن عيسى بن قُزْمان الأصغر القرطبي (470 ـ 1078/555 ـ 1160)، وقد عاش على أيام الملثّمين المرابطين، وله ديوان مطبوع[1]. وبعده جاء آخرون نشروا هذا اللون في المغرب والمشرق.

ثم ظهر من الشعر فن آخر عند أهل الأمصار بالمغرب في شكل أعاريض مزدوجة كالموشح، نظموا فيه بلغتهم الحضرية، وسمّوه عروض البلد. وأول من استحدثه رجل أندلسي الأصل كان نازلاً بفاس يسمى ابن عمير، نظم قطعة كالموشح ولم يخرج فيها عن مذاهب الإعراب إلا قليلاً هذا مطلعها:

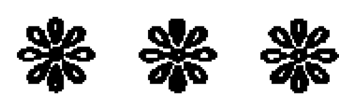
أبكاني بشاطئ النهر نوح الحمام   على الغصن في البستان قريب الصباح
وكفُّ السحر يمحو مداد الظلام   وماء الندى يجري بثغر الأقاح

(1) انظر عن ابن قزمان الأصغر: تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1982: 328/5 ـ 331. وانظر عن ديوانه وقائع ندوة في مجلة فصول القاهرية، مج 15، العدد الأول، ربيع 1996.

وهي تتركب من عدة مقاطع. كلّ مقطع يتركّب من خمسة أبيات: للبيتين الأولين عروض وقافية يتكرّران في كل مقاطع القصيدة. وأما الأبيات الثلاثة الأخرى فلها أعاريض وقواف أخرى تختلف من مقطع إلى آخر. . . . إلخ (الم: 2/783 ـ 785).

ويعقد في الأخير فصلاً عن «الموشحات والأزجال في المشرق»، تحدث فيه عمّا يسمِّيه البغداديون بفن المواليا، والقوما، وكان وكان ومنه مفرد ومنه في بيتين ويسمونه دوبيت، وغالبها مزدوجة من أربعة أغصان. «وتبعهم في ذلك أهل مصر القاهرة، وأتوا فيه بالغرائب، وتبحّروا فيها في أساليب البلاغة بمقتضى لغتهم الحضرية، فجاؤوا بالعجائب. . .» (الم: 2/788 ـ 790).

وبعد أن يذكر نماذج من موشحات وأزجال المشارقة يوازن بينهم وبين الأندلسيين والمغاربة في اختلافهم في البلاغة وكيفية الحصول عليها، ويلمِّح إلى أثر البيئة في عملية الإبداع الشعري، فيقول: «واعلم أن الأذواق كلّها في معرفة البلاغة إنما تحصل لمن خالط تلك اللغة، وكثر استعماله لها، ومخاطبته بين أجيالها، حتى يحصّل ملكتها كما قلناه في اللغة العربية. فلا يشعر الأندلسي بالبلاغة التي في شعر أهل المغرب، ولا المغربي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمشرق، ولا المشرقي بالبلاغة التي في شعر أهل الأندلس والمغرب؛ لأن اللسان الحضري وتراكيبه مختلفة فيهم. وكل واحد منهم مُدرِك لبلاغة لغته، وذائق محاسن الشعر من أهل جلدته» (الم: 2/790).



وفي ختام هذا الفصل عن علوم اللسان عند ابن خلدون نذكّر القارئ، إضافة إلى ما ورد سابقاً، بأهم ما قام به من محاولات تحديثية في هذه العلوم.

وأول ما نشير إليه أنه دعا إلى إصلاح اللغة العربية خاصة في موضوع الإعراب، فقال: «ولعلنا، لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد، واستقرينا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصّها. ولعلها تكون

في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر، فليست اللغات وملكاتها مجاناً» (الم: 725/2)؛ وقال أيضاً: «وفقدان الإعراب ليس بضائر لهم كما قلناه في لغة العرب لهذا العهد» (الم: 727/2).

لم تكن هذه الدعوة إلى إصلاح النحو العربي هي الأولى، فقد سبقه إليها أحمد بن عبدالرحمٰن بن مضاء القرطبي (511 ـ 1118/592 ـ 1196) بتأليفه كتاب «الرد على النحاة» دعا فيه إلى إلغاء نظرية العامل ومسائل أخرى مثل: التنازع والاشتغال، وفاء السببية، وواو المعية، وكذلك إلى إلغاء العلل الثواني والثوالث، وغيرها من المسائل التي تبرز براعة النحويين أكثر من أنها تضبط قواعد اللغة العربية، وتعلّمها بيسر... إلخ[1].

ونجد كذلك ابن قُزمان الأندلسي يهاجم الإعراب في مقدمة ديوانه، وإن كان معذوراً فيه لأنه شاعر زجال كما مر بنا.

وفي العصر الحديث تنادت دعوات كثيرة إلى إصلاح العربية تزعّمها المستشرقون أوّلاً لأسباب سياسية واستعمارية، ثم تبنّاها عدد من العلماء العرب الذين نادوا بالتخلّي عنها لفائدة اللهجات العربية، كما نادوا بكتابتها بالحرف اللاتيني، وكذلك بإيجاد منهجية وقواعد جديدة للنحو العربي. من هؤلاء نذكر: أنيس فريحة في كتابه «نحو عربية ميسرة» (دار الثقافة، بيروت 1955)؛ ويوسف السُودا في كتابه «الأحرفية أو القواعد الجديدة في العربية» (بيروت 1959)... إلخ. أما من نادى بإصلاحها كتابة وطباعة فنذكر منهم مجمع اللغة العربية، وعبدالعزيز فهمي، ومحمود تيمور، وطه حسين في بعض مقالاته حيث اقترح فيها كتابة الحركة حرف مد مع كل حرف، والبشير بن سلامة من تونس، وغيرهم كثيرون[2].

---

(1) انظر كتاب الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي، تح: شوقي ضيف، دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1947/1366 في 167 صفحة.

(2) كتب الكثيرون عن عيوب رسم الحرف العربي ووجوه إصلاحه، انظر مثلاً: فقه اللغة، علي عبدالواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة 1962/1381: 253 ـ 266؛ واللغة العربية ومشاكل الكتابة، البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، تونس 1971.

ومن مظاهر حداثته أنه كان يطبق أفكاره الحداثية على العلوم تطبيقاً ينبع من تخصّصه في علم العمران كما نلمسه في «فصل في لغات أهل الأمصار» آخر الفصل الرابع (الم: 457/2 ـ 458)، حيث أشار إلى علاقة المجتمع والدين والدولة والحضارة باللغة في جدليات الغَلْب والقوة والفساد والضعف، والتقدّم والانهيار؛ ومثل تعليله براعة المشارقة في علم البيان لأنه كمالي والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. وقد كان المشارقة أوفرَ عمراناً من المغاربة الذين برعوا في البديع خاصة دون البيان، «وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرّعوا له ألقاباً وعدّدوا أبواباً، ونوّعوا أنواعاً. وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنما حملهم على ذلك الولوعُ بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ. وصَعُبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما، فتجافوا عنهما» (الم: 720/2).

ومن هذه التطبيقات أيضاً أنه وثّق الصلة بين علم الاجتماع وتعريف علم البلاغة كما ورد في قول محمد الصغير بناني: «ولا يعرف من البلاغيين قبله من عرّف البلاغة تعريفاً اجتماعياً عندما قال: «إنما هي هيئات وأحوال للواقعات جُعلت للدلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كلٍّ بحسب ما يقتضيه مقامه»[1].

ونتبيّن من هذه الأمثلة ما يحملنا على القول بأن ابن خلدون كان، في المسألة اللسانية، من مبتكري علم الاجتماع اللساني حسب ما ذهب إليه عديد الباحثين.

ومن هذه المساعي التحديثية كذلك البحث في الأسلوب كما رأينا. وقد لفت هذا البحثُ نظر الناقد المصري صلاح فضل، فقال تعليقاً على فصل الأسلوب لابن خلدون في المقدمة: «ومن الواضح أن هذا المفهوم التركيبي الدقيق للأسلوب إنما هو اصطلاحي لا لغوي، ويسبق بقرون دخول

(1) البلاغة والعمران عند ابن خلدون، محمد الصغير بناني: 145، وانظر: نص ابن خلدون في المقدمة: 5/2. 719.

الأسلوب في المصطلح النقدي الأوروبي. فقد استُخْدِم في النقد الألماني منذ أوائل القرن التاسع عشر في معجم «ڤريم». وورد لأول مرة في اللغة الإنجليزية كمصطلح عام 1846 طبقاً لقاموس أكسفورد. ودخل القاموس الفرنسي مصطلحاً لأول مرة عام 1873»(1).

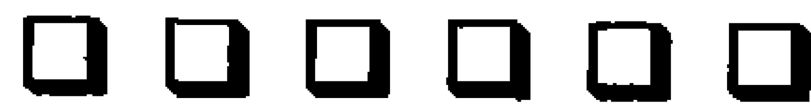
ومن تحديثه أيضاً الميل إلى الاتجاه الشكلاني في الأسلوب لما ناصر أحياناً اللفظ على المعنى كما مر بنا؛ وإدخال ما يمكن أن يعد من منهج علم اللسان المقارن في الدراسة اللسانية مثلما فعل في آخر مقدمة المقدمة حينما قارن بين الحروف ونطقها لدى الأمم وخاصة بين العربية والعبرية (الم: 64/1 ـ 65)، وفي أول فصل علم النحو لما قارن بين العربية واللغات الأخرى في موضوع دلالة الحركات والحروف على كثير من المعاني. وقد ذكر ذلك مشيراً ـ كما سبق ـ إلى ما لهذه الدلالة من نتائج أسلوبية مثل الإيجاز، فقال: «وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب. وأما غيرها من اللغات فكل معنى أو حال لا بدّ له من ألفاظ تخصّه بالدلالة. ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدّره بكلام العرب...» (الم: 712/2).

ولكن ابن خلدون ظل، على الرغم من نزعته العقلانية التحديثية، محافظاً تقليدياً في عدد من القضايا اللسانية والأدبية ربما لتكوينه الديني الشرعي أو لتقليدية مراجعه. من ذلك موقفه المتحفظ من إبداع المتنبي والمعري كما سبق، فعلى الرغم من نزعته الشعرية وإبداعه الشعرَ لم يستطع أن يكتشف لدى الشاعرين المذكورين عبقرية ونبوغاً شعرياً: سواء في نقد الحياة والأحياء، والالتزام الإنساني، والمزج بين الفلسفي والشعري لدى المعري؛ أو في جمالية الخطاب الشعري، والمزج بين فن الشعر والحكمة، أو في الغنائية الشجية لدى المتنبي بعد أن دان في شبابه بفلسفة القوة وإرادة الحياة وجلجلة اللغة وفخامة الخطاب.

---

(1) علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته، صلاح فضل، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985: 73.

وبعد هذه المحاولة المختصرة في مسألة «ابن خلدون وعلوم اللسان» نشير إلى أن منهج ابن خلدون لم يكن متوازناً في دراسة المسائل والقضايا اللسانية، كما لم يسلم طرحه لها أحياناً من التداخل والتشتّت. فالبلاغة التي درسها في فصل الذوق عاد إليها في فصول أخرى كما في فصل المطبوع من الكلام والمصنوع؛ والأسلوب الذي ضمنه «فصل في صناعة الشعر ووجه تعلّمه» (الم: 739 ـ 747)، قد كان عليه ـ على الرغم من صلته بالصناعة الشعرية ـ أن يُفرده بفصل على حدة مثل علوم البيان واللغة والنحو والأدب؛ وربما الذي جره إلى هذا الإجراء هو أن الأسلوب لم يصطبغ بعدُ في عصره بالصبغة العلمية البحت مثلما سيكون عليه الحال في عصرنا الحديث مع نشوء اللسانيات، وخاصة مع السويسري شارل بالي (1865 ـ 1947) الذي أطلق عليه مصطلحاً جديداً هو الأسلوبية وليس الأسلوب أو علم الأسلوب كما هو متعارف عليه. . . إلخ.



الفصل العاشر
مظاهر الحداثة في فنّي السيرة الذاتية والرحلة

لابن خلدون مصنَّف هام في سجلّ مدوّنات السِّيَرِ الذاتية العربية والرحلات عنوانُه المعروف به لدى الباحثين «التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً». أما عنوانه الأصلي قبل أن يعرف بالصيغة السابقة فهو «التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب»، أي: «كتاب العبر»؛ ثم أضاف إليه قوله: «ورحلته غرباً وشرقاً»[1].

استهلّ ابن خلدون كتابه بمتابعة أسلافه مذ كانوا باليمن، وأول من ذكره منهم وائل بن حُجْر الحضرمي القحطاني الذي وفَد على الرسول ﷺ، فبسط له رداءه وأجلسه عليه ودعا له قائلاً: **«اللّهم بارك في وائل بن حُجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة»**. كما ذكر أنه بعثه إلى قومه باليمن صحبة معاوية بن أبي سفيان لتعليم اليمنيّين القرآن والإسلام. ثم ذكر أن جدّه وائل قد انحاز إلى زياد بن أبي سفيان، المعروف بزياد ابن أبيه، لما ثار عليه حُجْر بن عدِيّ بن جَبَلَة الكندي من أصحاب علي بالكوفة، فاجتمع رؤوس أهل اليمن على حُجْر، حتى أوثقوه وحملوه إلى معاوية فقتله سنة 671/51. وكان وائل قد استقر بالكوفة إلى حين وفاته سنة 670/50، أي قبل حوالي سنة من اندحار حُجر بن عدي وقتله.

---

(1) انظر: تعليق محقق التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، محمد بن تاويت الطنجي، ط1370/1951: صفحة (يط) من التقديم، وص1، هامش 1 من نص التعريف.

إن ابن خلدون بتسجيله هذه الأحداث العائلية كان يرمي إلى تبيان سابقة جدّه الأول في نشر الإسلام، وإلى أن أصله عربي صليب. فجده وائل من أقيال حضرموت، وأبوه من ملوكهم؛ وإلى أن النزوع إلى العمل السياسي متأصّل في الأسلاف الخلدونيين، وهو ما سيسير عليه الأحفاد أيضاً بعدما سيهاجر إلى الأندلس جدّهم خالد المعروف باسم خلدون، وحتى بعد أن هاجر المتأخرون منهم إلى تونس بإفريقية من إشبيلية في أواسط المائة السابعة؛ وهم أباء مؤرخنا عبدالرحمٰن بن خلدون نفسه صاحب كتاب «التعريف» الذي نتناوله بالدراسة في هذا الفصل.

نستنتج من هذا التقديم أن كتاب «التعريف» يبدأ مكاناً وزماناً باليمن منذ عهد بعثة الرسول، وحسب ما ذكره ابن خلدون نفسه في آخره سيفرغ من تأليفه بمصر أواخر ذي القعدة سنة 807/أواخر ماي 1405، أي قبل وفاته بحوالي عشرة شهور. أما ابن سالم حميش فقد ذهب إلى أنه فرغ منه قبيل وفاته بشهور معدودة أي: في غضون 1406/808[1]. ولا يصح هذا التاريخ إلا إذا اعتبرنا أنه ظل يراجعه إلى ما قبل وفاته.

وتستغرق مقدمة الكتاب، التي خصّ بها أصوله وذويه، أربع عشرة صفحة من طبعة ابن تاويت الطنجي، في حين يكون الباقي كله، وعدده سبعون وثلاثمائة صفحة، في سرد حياته وتقلباته وتنقلاته عبر المغرب والمشرق.

وبعد الفراغ منه ألحقه بتاريخه «كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». وكأنه أراد بهذا الإلحاق، بعد المقدمة النظرية، ومتن «كتاب العبر»، أن يختم مشروعه بخاتمة يعرّف فيها القارىء بنفسه ومكوّناته الفكرية والثقافية، ووظائفه وآبائه وإخوته وشيوخه ومعارفه والسلاطين والملوك الذين عاشرهم

(1) عن سيرة ابن خلدون وغلطاته، بنسالم حميش، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون والحداثة»: 22/1.

أو خدمهم أو نفر منهم لسبب من الأسباب، وكذلك بمشاهداته ومشاركاته السياسية والعلمية عبر الأقطار العربية مغرباً ومشرقاً؛ وأن يقنعه بمدى أهليّته وخبرته بالموضوع الذي له يؤرّخ وعنه يكتب، وبمدى اطّلاعه على الأحداث والوقائع والوثائق المتعلّقة بالتاريخ الذي يُصنّف، وتكذيب الأراجيف التي أرجف بها في حقّه المُرجِفون من الأعداء والخصوم.

والباحث تتجلّى له أهمية كتاب «التعريف» في ما يتعلق بجنسه الأدبي على الأقل من ناحيتين:

الأولى: من حيث بناؤه على جنس السيرة الذاتية، وهي من أعمدة حركة الحداثة التي كانت في أوروبا خلال القرن الثامن عشر وراء تأليف عديد السير الذاتية خاصة عند الرومنسيين أمثال: شاتوبريان ولامارتين ودي فيني وغوته وماكسيم غوركي، وغيرهم.

والثانية: من جهة اشتماله على جنس الرحلة، والرحلة كما هو معروف عند الرومنسيين أيضاً هي وسيلة إعلامية حركية لها فاعليتها ودورها في الحداثة، نظراً إلى ما تُقدّمه من العوالم المجهولة، وتصفه من الغريب المدهش لدى الشعوب والأقطار الأخرى. وفي ما يلي بيان مدقّق نسبيًّا لهاتين الناحيتين.

1 ـ كتاب التعريف بابن خلدون سيرة ذاتية:

يبدو أن ابن خلدون كان واعياً منذ البداية أنه كان يكتب جنساً أدبياً غريباً عن العرب نسبياً، أي جنس السيرة الذاتية، وذلك بعد أن توافرت لديه فواعلها وعناصرها. وبهذا الوعي تأكّد منه القصد والنية؛ فطفِق، بعد أن عقد مع القارئ ميثاقاً سِيرَ ذَاتياً، يقفُو بهما أطوارَ حياته وتاريخَه الذاتي. وذلك واضح منذ العنوان حيث أعلم القارئ بأنه يقدّم له في الكتاب قصته ورحلاته؛ كما يطابق له بينه وبين الشخصية الرئيسة، أي البطل أو الراوي في سيرته باستعمال ضمير المتكلم المفرد أو الجمع حسب وضعيّة التلفّظ، وأيضاً الضمير الثالث كلما اقتضى الأمر ذلك.

وقد اشتمل كتاب «التعريف» باعتباره سيرة ذاتية على عدة مكوّنات فنية أصبح اليوم أكثرها حداثياً في السرد الذاتي، نذكر منها: تقنيات الاسترجاع والاستباق والاختزال والتأجيل والتلميح والحذف والتكرار وتعدّد الأصوات واللغات ووجهات النظر أو الرؤى من خلال تعدّد الخطاب السردي عبر الشخوص والوثائق السردية، وتضمين التراث بمختلف أجناسه من قرآن ورسائل وخطب وأشعار له ولأدباء قدامى ومعاصرين مثل: امرئ القيس والجاحظ والمتنبي ولسان الدين ابن الخطيب وابن زمرك وغيرهم، وهو ما سيسمى في نقدنا الحديث بالتداخل أو التظافر النصي، أو التناص اختصاراً، إضافة إلى ما حفلت به من نصوص غائبة يدركها الناقد الحاذق، والباحث الفطِن.

لكن ما دامت السيرة الذاتية، من حيث هي بَوْح واعتراف، مبنيّةً على آلية التذكّر واستحضار الماضي، فإننا نجد المؤلف الراوي، أي ابن خلدون، يجنح في سيرته الذاتية إلى إيثار الزمن الخطي من خلال سنوات لها خصوصيتها لما حدث فيها للمؤلف السارد ومجتمعه من أحداث جديرة بالتسجيل والتدوين والاعتبار؛ كما يجنح أحياناً إلى التجاوز أو الاختزال نسياناً أو قصداً، مثل سكوته عن بعض تآليفه نخصّ تحديداً كتابَه في التصوف «شفاء السائل لتهذيب المسائل»، أو عمّا يتعلّق بزيجاته وأبنائه إلا ما ندر، وبحياته العاطفية في غرناطة مثل بنائه بجارية رومية تسمى هنداً، وقد ناب عنه في ذكرها ابن الخطيب في رسالة له منه إليه ضمّنها كتابَه «الإحاطة» ونقلها عنه أحمد بن المقري في نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب[1]؛ وكذلك إغفال ذكر بعض التفاصيل عن حبيبته المصرية التي كانت من أسباب رفضه البقاء في حاشية تيمورلنك بدمشق والذهاب معه إلى بلاده وتفضيله العودة إلى مصر، لأن له ـ كما قال ـ: «في مصر من يحبّني

---

(1) الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبدالله عنان، القاهرة 2001: 501/3 وما يليها؛ ونفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت 6: 174/1997 ـ 180. عن دراسة بنسالم حميش «عن سيرة ابن خلدون وغلطاته» السابق ذكرها في كتاب «ابن خلدون والحداثة»: 33/1.

وأنا أحبّه»، حسب ما أورده عنه ابن القاضي شُهبة في تاريخه المخطوط «الذَّيل على تاريخ الإسلام»[1]. . . إلخ.

ومن خصائص التعريف باعتباره سيرة ذاتية أن ابن خلدون يعتمد فيه آليّة النقد الذاتي والاعتراف بأخطائه وضعفه الإنساني في بعض الحالات. فقد كان يفرّ ويختفي مثلاً كلما توجّس شرًّا من أحد الحكام أو السلاطين حفاظاً على سلامته؛ أو يعتمد الحذر في التعامل معهم تجنّباً للتورُّط في كل ما قد يجلب عليه الغضب والنقمة، مثل إخباره السلطان المصري فرج بتلقّيه من تيمورلنك ثمن بغلة أرسل به إليه في مصر على الرغم من أنه أهداها له لإعجابه بها ورفضه أن يأخذ ثمنها في حضرته. وعن هذا التصرف الحذِر قال في كتابه «التعريف»: «ومضيت إلى صاحب الدولة فأخبرته الخبر فقال: وما عليك؟ فقلت: إن ذلك لا يجمل بي أن أفعله دون اطلاعكم عليه، فأغضى عن ذلك. وبعثوا إليّ بذلك المبلغ بعد مدة، واعتذر الحامل عن نقصه بأنه أعطِيه كذلك، وحمدت الله على الخلاص» (الت: 380)، وأعاد الحديث عن هذا التصرف في رسالة بعث بها إلى ملك المغرب ليعرّفه بما دار بينه وبين تيمورلنك، وهو ما يوحي بأن التكرار في التعريف إنما هو وليد دواع ومناسبات وليس تكراراً لذاته، فقال: «وكان طلب مني بغلة كنت أركبها فأعطيته إياها، وسألني ثمنها فتأفّفت منه لما كان يعامل به من الجميل، فبعد انصرافي إلى مصر بعث إليّ ثمنها مع رسول كان من جهة السلطان هنالك، وحمدت الله تعالى على الخلاص من ورطات الدنيا» (الت: 381).

ولفرط حذره نجده يتكلّف مع السلاطين التزوير في القول والمداهنة أحياناً. من هذا التصرف ما جاء في قوله لما قابل تيمورلنك: «. . .ثم جلستُ وسكَتْنا، وقد غلبني الوجَل بما وقع من نكبة قاضي القضاة الشافعية

(1) الذيل على تاريخ الإسلام، ابن القاضي شهبة، نسخة باريس، رقم 1599، ورقة 171؛ عن كتاب التعريف: 379 (هـ 1). وانظر أيضاً الدراسة السابقة: عن سيرة ابن خلدون وغلطاته، بنسالم حميش، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 33/1.

صدر الدين المُناوي؛ أسره التابعون لعسكر مصر بشَقْحَب، وردّوه، فحُبِس عندهم في طلب الفدية منه؛ فأصابنا من ذلك وجَلٌ، فزوَّرْتُ في نفسي كلاماً أخاطبه به، وأتلطّفه بتعظيم أحواله ومُلكه. . . . إلخ» (الت: 370 ـ 371).

ولا شك في أن هذه الاعترافات تحتوي من جانب آخر على نسبة من الموضوعية والتجرّد. وإلى هذا أشار ناصيف نصار لما قال باعتدال: «يُجمِع الدارسون على الإشادة بصفات اللاتحيُّز والموضوعية عند ابن خلدون المؤرخ. هذه الصفات موجودة في نص «التعريف» بصورة إجمالية. . . وفي الواقع يعرض ابن خلدون في هذا النص «واقعات» حصلت له أو لغيره، إلا أن المسافة التي يُقيمها الوعي «التعريفي» بينه وبين نفسه لا تصل إلى حدٍّ جعلِهِ مُشاهِداً مجرَّداً من كل مصلحة»[1].

والتعريف هو أيضاً، من خلال سيرة البطل، صورة شخصية عن مكوّنات مثقّف واعٍ بمرحلته، مُعتدّ بنفسه، ملتزِم بالفعل السياسي والفكري والأدبي، وبالخوضَ في ألوان من المنافسات والصراع لإثبات الذّات وتحدِّي العوائق، وبالدفاع عن النفس ضد خصومه الكثيرين؛ منهم مواطنُه الإمام محمد بن عرفة الذي حقد عليه غيرة من نباهته منذ أيام الطلب، وظل يحاربه حتى بعد عودته إلى تونس حدّ اضطراره إلى الارتحال عنها إلى مصر (الت: 232)؛ ومنهم قضاة المالكية بمصر الذين كانوا يناصبونه العداء حسَداً وطمَعاً في المناصب التي كان يتولاّها دونَهم، فكان هؤلاء جميعُهم يمثّلون في الاتجاه السيميائي الشخصيات الفاعلة سواء كانت مساعدة أو معارضة، وخاصة تلك الشخصيات المضادة التي تكشف، بعرقلة نشاط البطل الرئيس وفِعله، جوانبَ خفيّة من شخصيته وتصرفاته ومواقفه نحن في أشد الحاجة إليها لمعرفة ابن خلدون مؤلف التعريف والبطل والسارد والمؤرخ من جميع الزوايا والرؤى.

---

(1) الفكر الواقعي، نصار: 20.

ونظراً إلى ما اشتمل عليه كتاب «التعريف» من تفصيلات وإضافات فهو يُعدُّ، وقد كتب بعد تاريخ «كتاب العبر»، من عتَبات هذا التاريخ الخلدوني؛ إذ هو يتعرّض فيه إلى قضايا كثيرة، فيسترجع منه ما يُذكِّر به القارئ أو يتوسّع فيه مثل أحاديثه عن أقسام المعمور المسمّاة بالأقاليم (الت: 351) وقد كان فصَّلها في المقدمة (الم: 80/1 ـ 122)، وعن تاريخ العرب والتتار، أو عن «فتنة الناصري وسياقة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول يليق بهذا الموضع، ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتدريج إلى الضخامة والاستيلاء، ثم إلى الضعف والاضمحلال، والله بالغ أمره» (الت: 314). . . إلخ.

وفي كل هذا إشارة إلى أن علاقة كتاب «التعريف» بغيره من آثاره، خاصة «كتاب العبر»، هي علاقة مرجعية، فتكون وظيفتُه التفسير والتوضيح، أو الإكمال والاستدراك، أو الإحالة، أو هي كلها.

وبهذا النوع من المباحث التاريخية تُعدُّ مدوَّنة سيرة ابن خلدون ذات صلة بعلم التاريخ، لكنه تاريخ تطغَى عليه المسحة الذاتية لاهتمامه فيه بالوقائع الشخصية لذاته باعتباره المؤلف، أو لِمَا يتّصل بهذه الوقائع من تفاصيل يومية وغيرها، ولاعتماده الآلية السردية الحكائية بضمير المتكلم ما دام البطل هو نفسه المؤلف الذي يُلاحقه في حياته ورحلاته، ويدوِّن عنه أفعالَه وأقواله وحكاياتِه.

2 ـ كتاب التعريف رحلة:

وأما الرحلة في «التعريف» فتتجلّى في كون فن الرحلة كما قلنا وسيلة إعلامية حركية. وهذا البعد الرحلوي واضح فيه لأول وهلة منذ قوله في العنوان بأنه تعريف «برحلته غرباً وشرقاً»، وأيضاً في ما سرده من تنقّلاته عبر عديد الأقطار التي تحوَّل إليها.

والرحلة كما هو معروف قوة حركية جغرافية، وانتقال عبر الزمان والمكان. وفي الحركية والانتقال اكتشاف واطِّلاع على أحوال الشعوب

الأخرى، وتعرّفٌ على تقلّباتها وأطوارها في الحضارة والتقدم والحداثة. ومن ثم تكون الرحلات سبيلاً من سبل التأثّر وتحديث الواقع الراهن بتطبيق ما يراه الرحّالة، ويكتشفه عند تلك الشعوب الأخرى[1].

وقد اعتمد أدباء الغرب الأوروبي على فن الرحلة في التحديث، عبر استحضار منجزات الاكتشافات الكبرى مثل اكتشاف أمريكا وطريق الهند والشرق الأقصى، والشرق الأوسط، واستعمار الأراضي والشعوب، وهو ما أفضى إلى ازدهار الاقتصاد وتكدُّس الثروات. ومن المتداول عند الحداثيين أن ظهور الرأسمالية كان هو الباعث الأول على ظهور الحداثة، والانخراط في عصر التقدّم والترقّي. ومن أمثلة هذه الرحلات نذكر أيضاً رحلات شاتوبريان إلى أمريكا وإلى بيت المقدس، ورحلة ألفونس دي لامرتين إلى الشرق، وغيرها كثير.

لذلك كان من الطريف أن تتعالقَ السيرةُ الذاتية والرحلةُ في كتاب «التعريف»، وتتشابكا فيه ما دام هو يمثل سجلّ ذات ترتحل، أو رحلة ذات تسجِّل مشاهداتها وانطباعاتها عبر الزمان والمكان والشعوب، لتقدِّما تعريفاً بمؤلِّفه المؤرِّخ المُجدِّد في التاريخ والمبتكِر لغيره من العلوم، وبالرحالة الحداثي الشخصية والفكر حسب ما بيّنّاه أيضاً في ثنايا صفحات هذه الدراسة.

لكن المؤلف ابن خلدون السارد السير ذاتي والرحالة لم يُفِضْ في وصف البلاد التي ارتحل إليها لأن شخصية المترجم لنفسه والمؤرّخ العمراني غلبت عليه، فحَرَمنا من وصف عادات البلاد وتراثها إلا في ما ندر. وفي هذا ما يشير إلى توافر الذاتي في كتاب «التعريف» أكثر من الموضوعي خلافاً لما وقع في «تاريخ العبر» الذي كان حظّه الموضوعي فيه أوفر من الذاتي.

وعلى الرغم من ذلك نجد أوصافاً لبعض الفضاءات التي استقرّ بها أو

---

(1) انظر عن دور الرحلات في التأثير الحضاري كتاب: في معركة الحضارة، قسطنطين زريق: 215.

زارها. نذكر منها تمثيلاً وصف مدينة القاهرة بهذا الوصف المعجب عند وصوله إليها ليقيم بها أول مرة: «وأقمت بالإسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج ولم يُقدَّر عامَئذ، فانتقلتُ إلى القاهرة أوّل ذي القعدة، فرأيت حضرةَ الدنيا، وبستانَ العالم، ومَحْشرَ الأمم، ومدرج الذَّرِّ من البشر، وإيوان الإسلام، وكرسيَّ الملك؛ تلوح القصور والأواوين في جوِّه، وتَزْهَر الخوانك والمدارس بآفاقه، تضيء البدور والكواكب من علمائه؛ قد مَثَل بشاطئ بحر النيل نهر الجنة، ومدفع مياه السماء، يسقيهم النَّهَلَ والعَلَلَ سَيْحُه، ويَجْبي إليهم الثمراتِ والخيرات ثَجُّه؛ ومررت في سكك المدينة تَغَصُّ بزحام المارة، وأسواقها تزخَر بالنّعم. وما زلنا نُحدِّث عن هذا البلد، وبُعد مداه في العمران، واتّساع الأحوال. . . إلخ» (الت: 246 ـ 247).

ونذكر أيضاً وصفَه إحراق تيمورلنك مدينة دمشق وقلعتها، ونهبَه بيوتها ومحالّها، وتشريد سكانها، لما لهذا الفعل من أثر في اغتيال الحضارة العربية الإسلامية في عاصمة هي من أكبر عواصم الدولة الإسلامية وأعرقها، ومن دلالات في تدمير الحضارات وانهيارها. وهو الموضوع الذي أفاض فيه القول في مقدمته، وعالجه تنظيراً وتوصيفاً. . . وقد جاء وصف هذا الفعل الهمَجي، على الرغم من عهد الأمان الذي قطعه تيمورلنك على نفسه، في صورة مؤثِّرة حزينة؛ وكأن ابن خلدون قد أدرك بهذه النهاية الفاجعة فشلَه في الغرض الذي جاء لأجله من القاهرة إلى دمشق، وفي الغاية من المفاوضات التي أجراها مع الطاغية المحتلّ. يقول ابن خلدون: «. . . ثم اشتدّ في حصار القلعة، ونصب عليها الآلات من المجانيق، والنُّفُوط، والعَرَّادات، والنُّقب؛ فنصبوا لأيام قليلة ستين منجنيقاً إلى ما يُشاكلها من الآلات الأخرى، وضاق الحصار بأهل القلعة، وتهدَّم بناؤها من كل جهة، فطلبوا الأمان. وكان بها جماعة من خُدّام السلطان ومُخلَّفه، فأمَّنهم السلطان تِمُر، وحضروا عنده، وخرَّب القلعة وطمس معالمها، وصادر أهلَ البلد على قناطرَ من الأموال استولى عليها بعد أن أخذ جميع ما خلَّفه صاحب مصر هنالك، من الأموال، والظَّهْر، والخيام. ثم أطلق أيدي النهَّابة على بيوت أهل المدينة، فاستوعَبوا أناسِيَها، وأمتعتَها؛ وأضرموا النار فيما بقي من

سقَط الأقمشة والخُرْثِيّ[1]؛ فاتصلت النار بحيطان الدور المدعمة بالخشب، فلم تزل تتوقَّد إلى أن اتصلت بالجامع الأعظم، وارتفعت إلى سقفه، فسال رصاصه، وتهدَّمَت سُقُفُه وحوائطُه؛ وكان أمراً بلغ مبالغَه في الشناعة والقبح. وتصاريفُ الأمور بيَد الله يفعل في خلقه ما يريد، ويحكم في ملكه ما يشاء» (الت: 374).

وإذا كان عنصر الفضاء المكاني لم يحفل بما هو جدير به من الوصف وذكر أشيائه التي نرغب كثيراً في معرفتها لدلالتها الاجتماعية والحضارية، فإن عنصر الزمان كان أوفر حظاً: أنواعاً ومُكوّناتٍ وأحداثاً وسرداً، لأن «التعريف» هو متابعة زمانية لمراحل حياة البطل المترجم له من الولادة إلى ما قبل وفاته سنة 808هـ بقليل، أي إلى أواخر ذي القعدة لسنة 807هـ.

وبأيّ وجهٍ أخذنا كتاب «التعريف»، سيرة ذاتية أو رحلة، فإننا نجد معجمه اللغوي يمتح من أعماق الباطن الذاتي وصفات الظاهر الخارجي، ومشهدية المكان الواقعي؛ لذلك نجد عبر صفحات الكتاب معجماً يتراوح بين الرهافة الوجدانية والواقعية الحسية. من النوع الأول نورد قوله: الاستيحاش لذهاب أشياخي (الت: 56)، والانقباض (الت: 226)، «والجوّ بيني وبين السلطان أبي حمو مظلِم» (الت: 227)؛ وقوله عن إقامته بقلعة ابن سلامة: «ثم طال مقامي هناك، وأنا مستوحش من دولة المغرب بتلمسان. . .» (الت: 230)؛ وقوله: «فرجعتُ إلى تونس في شعبان من السنة 780هـ، وآويتُ إلى ظلٍّ ظليل من عناية السلطان (أبي العباس) وحُرْمتِه، وبعثتُ عن الأهل والولد، وجمعتُ شملَهم في مرعى تلك النعمة، وألقيتُ عصا التَّسيار. . .» (الت: 231)؛ وقوله لتيمورلنك، كما سبق، واصفاً حالَه بدمشق: «أنا غريبٌ بهذه البلاد غُربتين» (الت: 377). ومن النوع الثاني، وهو كثير، نورد قوله: «ثم خرجت عام سبعة وثمانين لقضاء الفرض، وركبت بحر السويس من الطُّور إلى اليَنْبُع، ورافقت المحمِل إلى

(1) الخُرْثي: أثاث البيت، أو أردأ المتاع والغنائم، ج خَراثي (المعجم الوسيط).

مكة، فقضيت الحج عامئذ، وعدت إلى البحر كما سافرت أولاً» (الت: 311)، . . . إلخ.

3 ـ مكانة التعريف الحداثية:

لقد تفطّن الدارسون إلى أهمية كتاب «التعريف بابن خلدون» من حيث كونُه سيرةً ذاتية حداثية. من ذلك ما قاله علي عبدالواحد وافي: «ابن خلدون إمامٌ ومجدّد في فن الأوتوبيوغرافيا، أي: ترجمة المؤلف نفسه»[1].

وقال محمد الداهي أول دراسته «ينابيع الحداثة في المشروع السير ذاتي لابن خلدون»: «ننطلق في هذا المبحث من فرضية مفادها أن ابن خلدون من المساهمين في ابتداع الكتابة السير ذاتية والانخراط في مشروعها بوعي. وهكذا تتحدّد الحداثة في هذا السياق بوصفها سؤالاً مراهناً على الابتكار والمغايرة، وأداة مُسعِفة في الآن نفسه، على إعادة قراءة التراث في ضوء متغيِّرات التراث نفسه والمستحدثات المعرفية والمنهجية». وقال أيضاً عن دور ابن خلدون كاتب «السيرة الذاتية»: «وهو يُعدُّ أوّل كاتب عربي خصّص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً. نشدِّد على هذه العبارات لتأكيد مدى انخراط ابن خلدون في المشروع السير ذاتي للتعريف بحياته الشخصية والسعي إلى تقديم صورة عن ذاته»[2].

وقال نبيل قريسة: «إن ما نراه من خلال قراءتنا لكتاب «التعريف» إنما هو في رأينا إعلان صريح عن ميلاد المثقّف الحداثي»[3]. . . إلى آخر ما ذكره الدارسون عن هذه السيرة ـ الرحلة وخصائصها الفنية ومظاهرها الحداثية.

وعلى الرغم من هذا التنويه بكتاب «التعريف» سيرة ذاتية هناك من

---

(1) عبدالرحمٰن بن خلدون، علي عبدالواحد وافي، سلسلة أعلام العرب: 238 ـ 239.

(2) ينابيع الحداثة في المشروع السير الذاتي لابن خلدون، محمد الداهي، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس/آذار 2006: 204، 207.

(3) ابن خلدون مرآة الجوكندا، نبيل قريسة، م.س: 54.

استنقص فيه هذه المكانة، نذكر منهم بنسالم حميش الذي اعتبر أنه «لا يدخل حقاً - أو إلا تجوزاً - في جنس الترجمة الذاتية، وذلك لكثرة السرود التاريخية وكثرة الكلام فيه عن الآخر من باب الإخبار وإيراد أحاديثهم، وأيضاً نظراً إلى غلبة الإدغام والاختزال في تنصيص الأنا عبر الوصف والتبريز، كما هو التقليد في التربية الإسلامية الأصلية الداعية إلى التأفف والتعفف في هذا المجال...»[1].

ولكن بعض هذه المآخذ أو أقلّها لا يمكن أن تقف مانعاً من تجنيس التعريف سيرة ذاتية أو رحلة لأن المعرّف به متشابك في حياته مع الآخرين، ويتحرك ضمن مجالات زمانية ومكانية من الضروري التعرض لها ووصفها حتى تكتمل صفة المترجم له والتعريف به. ولا شك في أن فهم الشخصية السردية، ذاتاً أو رحالة، يقتضي متابعتها في تحوّلاتها وحركاتها وأقوالها وأفعالها وعلاقاتها وتقاطعاتها مع الآخرين، وفي غير هذه المظاهر مما يندرج في حياة المعرّف به وغيره من الأناسي الذين يعيش معهم وبينهم. وهذا ما تراه أيضاً السيميائية، كما قلنا سابقاً وخلافاً للناقد بنسالم حميش، حيث تذهب إلى أن الشخصية المحورية تتواشج مع الشخصيات المساعدة والمضادة حتى ليبدو بعضها مجازاً وصورة لها؛ كما لا ترى في المعتدل من الوصف والاستطراد إخباراً حشواً أو نشازاً، لأن لجميعها دوراً في فهم الشخصية، وتصوّر أبعادها المادية والنفسية والفكرية.



(1) عن سيرة ابن خلدون وغلطاته، بنسالم حميش، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 34/1.

الفصل الحادي عشر
تحديث خطاب الترسيل

ومن مظاهر حداثة ابن خلدون اهتمامه بتحديث خطاب الترسيل أو الترسّل، وهو نثر يتحاشى فيه منشؤه التسجيع والإفراط في البديع من محسّنات لفظية ومعنوية؛ فقد وجد مترسِّلِي عصره، ومن جاؤوا قبلهم أيضاً، يميلون إلى أسلوب خاص يتكلّفون فيه التصنيع والتصنّع؛ فعمل بدوافع وعيه الحداثي إلى اعتماد خطاب جديد في الترسيل هو الخطاب المرسَل الذي حدّد نوعيه عند حديثه عن فنَّي النظم والنثر في المقدمة بقوله: «وأما النثر فمنه السجع الذي يُؤتَى به قِطَعاً، ويُلتزَم فيه أو في كلّ كلمتين منه قافية واحدة يسمّى سجعاً؛ ومنه المرسَل وهو الذي يُطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يُقطَّع أجزاءً، بل يُرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية ولا غيرها، ويُستعمل في الخُطَب والدُّعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم» (الم: 736/2).

لكنَّ المتأخرين من المترسِّلين، كما سبق ذكره في فقرة الكلام الأدبي من الفصل السابق، عدَلوا عن هذا الخطاب إلى اعتماد «أساليب الشعر ومنازعه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية، وتقديم النسيب بين يدي الأغراض؛ وصار هذا المنثور إذا تأمّلته من باب الشعر وفنّه، ولم يفترقا إلا في الوزن. . . إلخ» (الم: 737/2).

وسبب انتشار هذا الخطاب في فن الترسّل بين أهل العصر، حسب ما

ذهب إليه ابن خلدون نفسه، إنما هو «استيلاء العُجْمة على ألسنتهم، وقصورُهم لذلك عن إعطاء الكلام حقَّه في مطابقته لمقتضى الحال، فعجزوا عن الكلام المرسَل لبعد أمَده في البلاغة وانفساح خطوته. وولعوا بهذا المسجَّع يُلفِّقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود، ومقتضى الحال فيه. ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية، ويغفلون عما وراء ذلك... إلخ» (الم: 2/737 ـ 738).

والمفهوم من كلام ابن خلدون أنه لا يميل إلى هذا الأسلوب عند المتأخرين، وهو ما يدلّ ـ كما سبق قوله في محور الأسلوب من فصل علوم اللسان ـ على نزعته الجمالية الحداثية لأن «المحمود في المخاطبات السلطانية الترسّل، وهو إطلاق الكلام إرسالاً من غير سجع إلا في الأقلّ النادر، وحيث تُرسِلُه الملكة إرسالاً من غير تكلّف له، ثم إعطاء الكلام حقّه في مطابقته لمقتضى الحال؛ فإنّ المقامات مختلِفة، ولكلّ مقام أسلوب يخصّه من إطناب أو إيجاز أو حذف، أو إثبات أو تصريح، أو إشارة وكناية واستعارة» (الم: 2/737).

ذلك هو الجانب التنظيري عند ابن خلدون في إحياء جمالية الترسيل الأصيل وتحديثه. أما الجانب التطبيقي فقد باشره لمّا كلّفه السلطان أبو سالم إبراهيم ابن السلطان أبي الحسن علي المريني، مثلما مرّ في الوظائف السياسية، بالكتابة له حسب ما أورده في كتابه «التعريف» قائلاً: «واستعملني في كتابة سرّه، والترسيل عنه، والإنشاء لمخاطباته، وكان أكثرها يصدر عنّي بالكلام المرسل، [دون] أن[1] يشاركني أحد ممّن ينتحل الكتابة في الأسجاع لضعف انتحالها، وخفاء العالي منها على أكثر الناس بخلاف المرسل؛ فانفردتُ به يومئذ، وكان مستغرَباً عندهم بين أهل الصناعة» (الت: 70).

ويشير في مناسبة أخرى إلى سبب عُدُوله عن التسجيع، وذلك حينما أجاب لسان الدين ابن الخطيب برسالة تفادى فيها هذا الأسلوب لقصوره عن

(1) إكمال [دون] عن طبعة الدار العربية للكتاب، تونس 2006: 72.

مجاراته فيه، إذ لم يكن شأوُه يُلحق كما قال: «وتفاديتُ من السجع خشية القصور عن مساجلته، فلم يكن شأوه يلحق» (الت: 123).

ولكن المطلع على المقدمة وعلى غيرها من آثاره مثل «التعريف» يجدها لم تسلم أحياناً من التسجيع، واعتماد المحسّنات البديعية والإيقاعات الصوتية، خاصة إذا كان المجال خطبة كتاب أو رسالة أو غيرهما. ومن الأمثلة على ذلك نذكر خطبة المقدمة، حيث تعدّد فيها السجع، ولم يتغيّر حرف قافيته على طول فقراته إلا عندما تغيّر الموضوع (الم: 29 ـ 36).

ولم يخلُ كتاب «التعريف» كذلك من السجع أحياناً، مثل قوله في الرسالة المذكورة التي أجاب بها ابن الخطيب: «ولما استقر القرار، واطمأنت الدار، وكان من السلطان الاغتباط والاستئثار، وكثر الحنين إلى الأهل والتذكار... إلخ» (الت: 90).

ولا يفوت القارئ المتمرّس بالأساليب أن يلحظ في الخطاب الخلدوني أنه كثير الاستشهاد بالأمثلة والأدلّة، وحتى بالإحصائيات، لتوثيق معلوماته وتقوية آرائه وحُججه مثل تضمين المقدمة موارد بيت المال ببغداد أيام المأمون (الم: 231/1 ـ 234)، وهو ما يشير أيضاً إلى مرجعياته. فمن جهة كادت «التلميحات والإحالات تملأ النص وتجعل من العسير استخلاص المعنى الحقيقي المعبّر عنه أو المقصود. ومن جهة ثانية الأسلوب الكثيف، الغامض أحياناً، والجمل الطويلة المليئة بالاستطرادات، (هي) من الأمور التي لا تساعد على إدراك دقيق لوزن الأفكار المعبر عنها...»[1].

والجملة الخلدونية تتوزَّعُها الاسمية والفعلية، والبسيطة والمركّبة، وشبه الجملة. وكثيراً ما نجد الاسمية تبدأ بالأداة (أما) للدلالة على التفصيل خاصة إذا تتابعت أولَ كل فقرة كما في قوله: «فأما الناظرون في الأجسام... وأما المرآة... وأما الزجر... وأما المجانين... وأما

(1) الفكر الواقعي، نصار: 124 ـ 125.

العرّافون... وأما المتصوفة» (الم: 148/1 ـ 151)؛ أو بأداة الشرط (إذا) كما في قوله: «وإذا كانت النفس الإنسانية ثابتة الوجود... وإذا صح ذلك فاعلم...» (الم: 153/1)، أو بغيرهما مثل الأداة: وإنما... إلخ.

وأحياناً يلجأ إلى تكرار الكلمة مع حرف العطف عند التجزئة كما في فصل «أصناف النفوس البشرية»: صنف... وصنف... وصنف... (الم: 139/1).

وأما شبه الجملة فنذكر منها المجرورة بحرف جرّ كما في قوله: «ومن أمثال هذه الحكايات ما نقله ابن عبد ربه صاحب العقد من حديث الزنبيل... إلخ» (الم: 49/1)، وقوله: «وفي كتاب «المعتضد» في شأن عبيدالله إلى ابن الأغلب بالقيروان وابن مدرار بسجلماسة أصدق شاهد وأوضح دليل على صحة نسبهم (أي: نسب العبيديّين)...» (الم: 52/1). ومن شبه الجملة الظرفية، وهو قليل، قوله: «وعند إسحاق بن الحسن الخازني أن عرض العمران الذي وراء خطّ الاستواء ست عشرة درجة... إلخ» (الم: 90/1)... إلخ.

وفي استعمال الجملة الفعلية نلفيه ينوّعها بين الخبرية والإنشائية. أما الخبرية فتأتي ماضوية أو مضارعية. في حين تكون الإنشائية باستعمال صيغ الإنشاء من أمر أو نهي أو استفهام أو دعاء أو تمنٍّ أو رجاء أو تعجّب أو بغيرها من الصيغ. وصيغة الأمر تأتي دالة على طلب الفعل أو على الالتماس تذكيراً ونصحاً وتوجيهاً بمثل قوله: اعلم، وانظر، واعتبر؛ أو للدلالة على فعل الفرضية الهندسية باستعمال الأمر «هَبْ» من وهب بمعنى افترض في مثل قوله: «هَبْ أنه يأكله حَبًّا من غير علاج...» (الم: 77/1)... إلخ؛ وأحياناً يكون الأمر بصيغة الفعل المضارع مع لام الأمر كما في مثل قوله: «ولْنذكر الآن تفسير حقيقة النبوة» (الم: 136/1)، وقوله: «ولْنتكلّم الآن في حكمة اشتراط النسب» (الم: 248/1)؛ وأحياناً ينحرف المضارع مع لا الناهية ونون التوكيد للدلالة على الأمر بترك الفعل كما في قوله: «ولا تستنكِرنَّ ذلك بما وقع للصحابة» (الم: 172/1)،... إلخ.

وكثيراً ما يبدأ الجملة بأداة عطف مثل الواو أو ثم، أو باستعمال أدوات أخرى متضمّنة معنى التحقيق أو التأكيد، أو التشبيه، أو الإشارة مثل: وقد، وكأنه، وكأني، وكذا، وذلك، وذلك أن، وكذلك، ولذلك، وهذا، ومثل هذا... إلخ؛ كما يستعمل أداة الحصر إنما في مثل قوله: «وإنما أطنبت في هذا الرد سدًا لأبواب الريب...» (الم: 55/1)؛ أو أداة الردع والزجر مع القَسَم والحصر كما في قوله: «كلا، والله! إنما صدرت هذه الكلمات من بني العباس...» (الم: 53/1)؛ أو استعمال لمّا الظرفية الشرطية: «ولما كان نسب بني إدريس... قد بلغ الشهرة والوضوح» (الم: 55/1)... إلخ.

ومن الظواهر البادية للعيان في الخطاب الخلدوني استعمال الفعل (كان) للدلالة على السرد الحكائي الماضوي كما في «فصل في معنى الخلافة» حيث نعثر على الفعل (كان) مكرَّراً للإشعار بظاهرة الحَكْي: «لمّا كانت... فإذا كانت... فما كان منه...» (الم: 243/1). وفي هذا الاستعمال إشارة إلى ما للتاريخ من علاقة بفن السرد والحكاية كما سيكتشف ذلك في العصر الحاضر علماء السرد مما سيحملهم على البحث كثيراً في علاقة السرد الروائي بالتاريخ.

ومنها التقديم والتأخير لنكتة بلاغية مقصودة. من ذلك تقديم الجار والمجرور للالتفات إلى أهمية المقدّم كما في قوله عن العصبيّة محور نظريّته السياسية: «فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها» (الم: 205/1)... إلخ.

ومنها التكرار، وهو كثير الورود في النص الخلدوني، نذكر مثلاً تكرار فعل الأمر (اعتبِرْ) في قوله: «واعتبر ذلك أيضاً في دولة لمتونة... واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين... واعتبر هذا في الموحدين مع زناتة...» (الم: 207/1 ـ 208)؛ أو تكرار (أيضاً) كما في قوله: «وأيضاً فطبيعتهم... وأيضاً فلأنهم... وأيضاً فإنهم... وأيضاً فهم...» (الم: 198/1)؛ أو تكرار أداة العطف (ثم) كما في قوله: «ثم لما جاء الملك للعرب... ثم

انتشر العرب في الأقطار والممالك... ثم ازدادت المخالفة... ثم لما انحلّ نظام الدولة الإسلامية...» (الم: 506/2 ـ 507). وأحياناً يكون التكرار للتأكيد والتوازن والإيقاع الأسلوبي مثل تكرار الفعل (نزل) في قوله: «وكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب» (الم: 63/1)... إلخ.

ومن استعمالاته تنويع الضمير السردي، فتارة نجد ضمير المتكلم المفرد: «ولعمري! لم أقف على الكلام من منحاه لأحد من الخليقة...» (الم: 70/1)؛ وأخرى ضمير الجمع للمتكلم تعظيماً لنفسه: «ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاماً» (الم: 73/1)؛ وأخرى ضمير المخاطب تأنيساً للقارئ وتحبُّباً، وجَلْباً له لتلقّي ما يُذيعه إليه كما في قوله: «وكذلك تجد في كلام ابن المقفع» (الم: 72/1)، وقوله: «وأنت إذا تأمّلتَ...» (الم: 72/1 ـ 73)؛ وأخرى ضمير الغائب وهو كثير... إلخ.

ومنها كثرة الحِجاج. وهذه الخاصية في خطاب ابن خلدون هي نتيجة إحساسه بأنه كان ينشئ علماً جديداً وأفكاراً مستنبطة، وهو ما يتطلّب منه التّحاور مع المخاطَب والجدل والإقناع، لذلك كان يلجأ إلى استعمال أدوات الشرط، والتعليل، والتأكيد، والأمر، والنهي، والقسم، وغيرها، مثل: إذا، ولأن، واعلم، واعتبر، ولا تستنكرنَّ (الم: 172/1)، ولعمري (الم: 555/2)، وغيره.

وأما لغته الاصطلاحية فهي متنوّعة تنوّع العلوم التي يبحث فيها ويُدوِّن مسائلها. على أنه قد يستعمل منها أحياناً المصطلح الأعجمي مثل «الكنباص» وقد مرت بنا في فصل أجهزة المصطلحات؛ أو اللهجات الشعبية أحياناً، من ذلك جمع النواتية (الم: 92/1) عوض النواتي وهو جمع النوتي أي الملاّح الذي يقود السفينة؛ وقوله يصف بلاد الشمال: «ويشتدّ البرد عامةَ الفصول، فتبيضُّ ألوان أهلها وتنتهي إلى الزّعورة» (الم: 125/1)، فالأزعر في العامية التونسية هو الشديد البياض والشقرة، ومنه في تونس أيضاً طعام أزعر، أي أبيض دون متبّلات وبهارات وفلفل أحمر خاصة، والمعروف أن لهذه اللفظة معاني أخرى في المشرق العربي مثل البيروتيين

الذين تدلّ كلمة أزعر عندهم، وجمعها زُعْران، على الخبيث وسيِّئ الخُلُق. . . إلخ.

ونحن نجد أيضاً في نص المقدمة انحرافات وانزياحات عن القواعد اللغوية الفصيحة من مثل: «وقد كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب» (الم: 58/1)، أو قوله: «فلا بد وأن ينزعوا» (الم: 59/1): والصواب فيهما حذف (أن) فنقول: كدنا نخرج، و(الواو) فنقول: لا بد أن؛ أو التعدية بحرف جر غير وارد عن العرب من مثل قوله: وأن الظلم مُؤْذن بخراب العمران المُفضي لفساد النوع: وصوابه إلى فساد النوع (الم: 71/1)، ولعلها، إذا أحسنا الظن بابن خلدون، من خطإ النساخ. . . . إلخ.

ومن مظاهر خصائص الخطاب الخلدوني المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية والصورة وغيرها من صنوف البيان العربي. وسنخصّ بالذكر من هذه الألوان الصورة لدلالتها على شخصيته الأدبية والعلمية. ففي كتابه «التعريف» رسم الصورة بالاستعارة والتشخيص في مثل قوله: «فحرَّكوا له جواد الغيرة فتنكَّرَ» (الت: 91). فجواد الغيرة تشخيص لجموح النفس حالة الانفعال والتوتر والاندفاع، لذلك استعار لها شبيهاً في هذه الصفات وهو الجواد الجامح.

وجاءت الصورة تارة أخرى في المقدمة علمية، وهو ما يعبِّر عن عقلانيته ونزعته العلمية الرياضية. وفي ما يلي هذه الصورة التي أوردها عند الحديث عن قوة العصبية باعتبارها من سائر القوى الطبيعية. يقول: «والعلة الطبيعية في ذلك أن قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشدّ مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عمّا وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النّقر عليه. . . إلخ» (الم: 212/1). فهذه الصورة التي تقوم على انتشار الأشعة والأنوار في الفضاء، والأمواج

على سطح الماء، لا يدرك عناصرها إلاّ من شدا مسائل من علم الفيزياء، ولَقِن نظرياتها.

ومنها صورة قرب انطفاء الذُّبالة التي ساقها في حالة الوهم بارتفاع هرم الدولة، وهي أشبه ما تكون بانتفاضة الذّبيح أو رقصة الدّيك قبل أن يُسلم الروح، يقول: «وربما تحدُث عند آخر الدولة قوّة تُوهم أن الهرم قد ارتفع عنها، ويُومِض ذُبالُها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء...» (الم: 356/1).

ومن هذه الصور العلمية ما يستمدّه من مصطلحات الأطباء مثل مصطلح المزاج الذي قال به أبُقراط وعنى به مزج الأخلاط الأربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء بنسب متفاوتة. وتبعاً لهذا المزج (يكون) الناس أربعة أصناف: الدموي والبلغمي والصفراوي والسوداوي. وعند ابن خلدون ورد هذا المصطلح تشبيهاً له بالعصبية وهو المصطلح المحوري في المقدمة. قال: «إن العصبية العامة للقبيل هي مثل المزاج للمتكوّن. والمزاج إنما يكون عن العناصر، وقد تبيّن في موضعه أن العناصر إذا اجتمعت متكافئة فلا يقع منها مزاج أصلاً، بل لا بد أن يكون واحد منها غالباً على الآخر، وبغلبته عليها يقع الامتزاج. وكذلك العصبيّات لا بد أن تكون واحدة منها هي الغالبة على الكل، حتى تجمعها وتؤلفها وتصيِّرها عصبية واحدة شاملة لجميع العصائب، وهي موجودة في ضمنها» (الم: 217/1).

إن مثل هذه الصور لتشير بقوة إلى ثقافة ابن خلدون العلمية، وبمحاولته الاستفادة من مختلف العلوم في تبيان القضايا التي يودّ إبلاغها إلى المتلقّي عبر صُوَر محسوسة يقينيّة.

وابن خلدون يُوشّح نصه بألوان وظواهر أخرى من عناصر «أدبية النص» مثل ظاهرة «التناصّ» التي استخدمها كثيراً باعتماد الآيات القرآنية والأحاديث والأشعار والأمثال والخطب والرسائل والأقوال والنوادر، وغيرها مما هو مستفيض في المقدمة والتعريف.

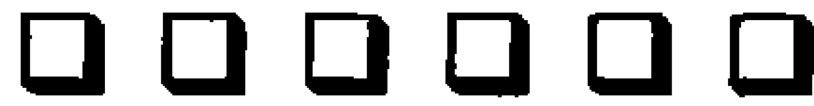
ويبدو للقارئ، عدا ما سبق من الخصائص، أن النص الخلدوني في المقدمة غير مطّرد في أسلوبيته ولا متوازن في سياقاته؛ فتارة هو أدبي مشرق، وأخرى هو علمي منطقي، وثالثة هو علمي أو فلسفي تجريدي. وبسبب هذا التنوع، ربما لتنوع موضوعاته، تفاوت خطابُه بين الجودة والسلاسة، والتكرار والمعاظلة. وكل هذا يشي بأنه قد ألف نص المقدمة على الخصوص، في أزمنة متباعدة تخلّلتْها تنقيحات وإضافات فَقَد بها الاتّساق والانسجام حتى ندّت معانيه وعسِرَتْ أحياناً، خاصة في القضايا العلمية، عن وضوح المعنى ويُسْر الإبلاغ.

ولعل هذا التفاوت كان أيضاً نتيجة منطقية لقعوده عن المراجعة الدقيقة بسبب كثرة الشواغل الوظيفية التي فوّتت عليه التهذيب والتشذيب والتخلُّص من الزوائد والحشو والتكرار والتعقيد، كما ورد في هذه العبارة الملتوية التركيب والتعبير عن الغرض والحكمة من تعدّد الطبقات في المجتمع الإسلامي: «. . . لأن النوع الإنساني لما كان لا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرّر أن الواحد منهم لا يتمّ وجوده، وأنه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصحّ بقاؤه. . . إلخ» (الم: 470/2). فترادف تكرار (لأن)، و(لا يتم وجوده)، وتقطّع أوصال الجمل، أفسد التركيب، وأفقده الإفادة شرط كلّ كلام كما يذهب إليه ابن خلدون نفسه وسائر البلاغيين.

أما نص التعريف فهو أكثر متانة وحبكاً في تراكيبه، ودقة في تعابيره، وبعبارة أخرى هو أقرب إلى الصنعة من نص المقدمة. وربما يعود هذا إلى أنه كتبه في السنين الأخيرة من عمره، وفي عهد غزارة معارفه ونضجه الفكري والأسلوبي.

وفي نهاية هذا الفصل الذي لم نر فيه لزوم الاستقصاء والشّمول لشعريّة الخطاب الخلدوني وأسلوبه تبعاً لخطة الكتاب وإيجازه نقول: لقد اعتبرنا تجديد أسلوب الترسيل من الحداثة لما فيه من إحياء أسلوب عصر الحداثة الأولى أيام العصر العباسي مع ابن المقفع والجاحظ والتوحيدي

وغيرهم، وهو نفس الإحياء الذي سيسير عليه كُتّاب عصر النهضة الأدبية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع رواد الإحياء أمثال: رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ومحمد عبده؛ ثم مع رُوّاد الكلاسيكية الجديدة في بداية القرن العشرين أمثال: طه حسين وأحمد حسن الزيات ومصطفى صادق الرافعي وأحمد أمين ومحمد حسين هيكل ومصطفى لطفي المنفلوطي وأمثالهم ممن جدَّدوا أسلوب النثر العربي الحديث. وسنعود إلى مزيد البحث في شعرية الخطاب الخلدوني في خاتمة الفصل التالي حيث سنهتمّ بدور ابن خلدون في تأسيس فن المقالة العربية، ونتعرّض إلى تأثيره، بأسلوبه المرسل، في أعلام المقالة في عصر النهضة العربية الحديثة.



الفصل الثاني عشر
ابن خلدون وحداثة تأسيس فن المقالة العربية

من المقولات الرائجة في الأدب العربي الحديث أن العرب استحدثوا فن المقالة تثاقُفاً مع الأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن الباحثين حاولوا إثبات أصول فنّ المقالة العربية في التراث العربي، لكنّهم ظلّوا يردّدون تأثير المقالة الغربية في نشأة المقالة العربية وخصائصها سواء كان ذلك بأعلامها المؤسّسين من أمثال «مونتاين» الفرنسي و«فرنسيس بيكون» الإنكليزي وغيرهما من اللاحقين، أو بوسائلها الإعلامية الحديثة من طباعة وصحافة وإذاعة وغيرها من الوسائل.

وإذا كنا لا ننفي وجود جذور فن المقالة في تراثنا العربي القديم عند أمثال عبدالحميد الكاتب وابن المقفع والجاحظ والتوحيدي وغيرهم من كتّاب الرسائل، إلا أن فن المقالة كما عرَفه المقاليّون الغربيون ومارسناه نحن العرب بعدهم منذ أواسط القرن التاسع عشر خاصة نجد له شبيهاً في مقدمة ابن خلدون. وهذا ما دفعنا إلى اعتباره السابقَ الفعلي إلى تأسيس فن المقالة في الأدب العربي، ورائد فن المقالة العربية. فقد بدت لنا فصول المقدمة، وهي ترِد ضمن أبواب والأبواب ضمن كتب، جملة من المقالات، كل واحدة منها خاصة بموضوع ما مع ارتباطها بموضوع الكتاب الرئيس، أي موضوع العمران الإنساني وأحواله وأعراضه.

ويسبب هذه البنية المقالية اعتبر علي الوردي أن المقدمة غير متّسقة أو

مرتّبة في نظام أُعِدّ سابقاً؛ وكثيراً ما نرى فيها تكراراً مُمِلاً ومُفارقات غير مستساغة؛ وفي هذا ما يدلّ على أن ابن خلدون كتبها عجِلاً تحت تأثير فيض الخاطر[1]؛ كما اعتبرها عزيز العظمة شبه كتاب مفكّك تماماً[2]. ولا شك أن سبب هذه الاستنتاجات ـ حسب رأينا ـ عدم التفطن إلى البنية المقالية في المقدمة. وهذا ما سنعمل على تبيانه في هذا الفصل.

ومقالات المقدمة، أو فصولها حسب المصطلح الوارد فيها، اتّبع فيها ابن خلدون منهجاً علمياً، وهندسياً تحليلياً، يشبه في طريقة عرضها ـ حسب وصف علي عبدالواحد وافي ـ «الطريقة التي يسير عليها المُحدَثون من علماء الهندسة في عرض نظرياتهم. فهو يُعَنْوِن كلّ فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التي انتهى إليها؛ كما يفعل علماء الهندسة المحدَثون إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل. ثم يأخذ في بيان الحقائق التي استُخلِص منها هذا القانون أو هذه الفكرة، أي يأخذ في الاستدلال عليها، كما يفعل علماء الهندسة المحدَثون في الاستدلال على نظرياتهم. ولا يقتصر في هذا الاستدلال على ما شاهده أو اطّلع عليه في بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية تدلّ على صحة القانون الذي هو بصدده، بل يلجأ كذلك أحياناً إلى الاستدلال المنطقي الخالص إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلي، وإلى التّعليل بحقائق العلوم الطبيعية أو علم النفس إن كان في الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق»[3].

وقد احتار الباحثون في هذا التبويب الذي اعتمده ابن خلدون. من ذلك أن ساطع الحصري عوَّض مصطلح فصل بمصطلح باب لفصول

---

(1) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ناصيف نصار: 214، عن كتاب منطق ابن خلدون، لعلي الوردي: 153.

(2) ابن خلدون مرآة الجوكندا، نبيل قريسة: 100 (182هـ)؛ عن كتاب ابن خلدون وتاريخيته، لعزيز العظمة: 231 ـ 232.

(3) عبدالرحمٰن بن خلدون، علي عبدالواحد وافي: 170 ـ 171.

المقدمة الستة عند ابن خلدون، وخصص مصطلح فصل لفصولها الفرعية. أما سالم مكي فقام بعكس ما قام به الحصري، أي أنه حافظ على مصطلح فصل للفصول الرئيسة الست، واستعمل لفظة باب للفصول الفرعية[1].

وفي رأينا أن ما قام به الباحثان بعيد عن التبويب الذي وصلتنا به المقدمة. فحسب طبعة جمعة شيخة نجد أن المصطلح فصل المرقّم من واحد إلى ستة وُضع للفصول الرئيسة الستة الواردة في الكتاب الأول، ووُضع مصطلح فصل مع عنوان مبدوء بحرف الجر (في) للفصول الواردة في صلب الفصول الرئيسة الستة، وفصل بدون (في) وعنوان للفصول الفرعية التابعة للفصول المعنونة الواردة في الفصول الستة والمسبوقة بالحرف في.

وما يؤكد موقفنا أن جمعة شيخة علّق على مثل هذا التصرف من الباحثَيْن السابقيْن بقوله: «لم يضع ابن خلدون في أول كل ظاهرة يدرسها خلال فصول المقدمة الستة أي تسمية، ووضَعتْ أغلب الطبعات اسم «باب» عِوضاً عن فصل، وخصّصت اسم فصل للتقسيمات الثانوية داخل كل باب. وقد رأينا أن نترك اسم فصل لما جاء عند ابن خلدون، ونضع للتقسيمات داخل كل فصل اسم [مقالة]»[2].

ولكننا لم نعثر للمحقق جمعة شيخة على مصطلح مقالة داخل تحقيقه المقدمة الصادرة بالاشتراك عن الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر سنة 1984.

والفصل المُعَنْون في صُلْب الفصول الرئيسة الستة، بناءً على المنهج التحليلي الهندسي كما سبقت الإشارة إليه، هو مقالة حسب المعنى المصطلحي الحديث لهذا الجنس الأدبي، إذ يقوم على نص هو الخبر المراد إبلاغه إلى المتلقي، وعلى عدة مكوِّنات، هي: العنوان المسبوق بلفظة فصل

(1) الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون، سالم مكي: 28 ـ 29.

(2) مقدمة ابن خلدون بين الطبع التجاري والتحقيق العلمي: طبعة الشدادي نموذجاً، جمعة شيخة، دراسات أندلسية، عدد 35، 2006، ص53.

وحرف الجر (في)، والمقدمة، والجوهر، والخاتمة، والقفلة. ونفس الوصف نسبغه على الفصيلات الفرعية المجرّدة من العناوين ما عدا لفظة فصل.

في العنوان يذكر ابن خلدون النظرية المطروح تحليلها في الفصل أو المقالة، ويوحي بغرضه منها، وعادةً ما يكون موجزاً مُكثفاً. من أمثلته نذكر العناوين التالية الواردة في «فصل في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل»، وهو الفصل الثاني من الباب الأول للكتاب الأول: «فصل في أن أجيال البدو والحضر طبيعية» (الم: 165/1 ـ 166)؛ و«فصل في أن جيل العرب في الخليقة طبيعي» (الم: 166/1 ـ 167)؛ و«فصل في أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه وأن البادية أصل العمران والأمصار مَدَدٌ لها» (الم: 167 ـ 168)؛ و«فصل في أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر» (الم: 168/1 ـ 170)... إلخ.

وعناوين الفصول أو المقالات في المقدمة تطرح قضايا تاريخية وعمرانية وعلمية، ومسائل حضارية وإشكالياتها وأحياناً حلولها، حتى ليمكن اعتبارها فرضيات، أو رؤوس أقلام وعناوين لأمّهات من المسائل المُراد تحليلها والبرهنة عليها.

وتركيب العنوان يبدأ عادة بلفظة فصل، ثم يذكر حرف الجر (في)، فيكون وما بعده عبارة عن تركيب جزئي متركب من حرف الجر (في)، ومجرور هو المتعلق بهذا الحرف. ويكون نص المقالة ذاتها طال أو قصُر هو هذا المتعلّق نفسه.

وأحياناً يهمل ابن خلدون العنوان فيكتفي بكلمة فصل دون سواها، وهذا النوع من الفصول المجرّدة من العناوين تابع للفصول المعنونة قبلها، وهو ما يعني أنها فُصَيْلات، أو مُقَيْلات، فرعية. ومن أمثلته: فصل في ضرب المصاف وراء العسكر (الم: 332/1)، وتوابعه هي الفصول الفرعية المجرّدة من العناوين وعددها خمسة (الم: 334/1 ـ 339). ونذكر أيضاً: فصل في أن الظلم مُؤذن بخراب العمران (الم: 348/1)، وتابعاه فصلان فرعيان عاريان من العنوان وحرف الجر (في) (الم: 351/1 ـ 352).

ولعله بسبب هذه البنية المضطربة ذهب علي الوردي كما سبق إلى أن المقدمة غير متّسقة ومرتّبة، وقال عزيز العظمة إنها شبه مفكّكة.

أما إبراهيم شبوح فحاول التخلص من بعض هذا الإضطراب بقوله في فهرس الجزء الأول من تحقيقه للمقدمة: «أبرزنا في هذا الفهرس بعض الموضوعات المهمة داخل الفصول، بعناوين مطابقة لمحتواها، ووضعناها داخل حاصرتين مع أرقام الصفحات التي وردت فيها، تيسيراً للبحث، وميزناها داخل نص المقدمة بخط مغاير. وكذلك فعلنا بكلمة «فصل» التي أوردها المؤلف هكذا مجرّدة داخل فصوله المطولة، فأثبتنا موضوعاتها أمامها» (الم، شبوح: 602/1).

وبهذا التصرف المنهجي الترتيبي في الفهرس لا في المتن استطعنا أن نتوصّل إلى أنّ «فصل ضرب المصاف وراء العسكر» مع أنه ورد في تحقيق جمعة شيخة بعنوانٍ، وله خمس توابع أو فصيلات فرعية (الم: 332/1) مما يفترض أنه فصل رئيس لولا سقوط حرف الجر (في) من عنوانه، إنما هو الفصَيْل الفرعي الأول للفصل الرئيس الأسبق عليه «فصل في الحروب ومذاهب الأمم في ترتيبها» (الم، شبوح: 465/1)، ومن جملة ستة توابع أو فصيلات مرقمة من واحد إلى ستة (الم، شبوح: 470/1 ـ 478).

ويتركب نص المقالة، أو الفصل حسب مصطلح ابن خلدون، من متواليات نصية تتكوّن من جُمل ومجموعة من العلاقات النصية القائمة بينها. وتختلف طبيعة النص باختلاف هذه العلاقات التي تربط بين الجُمل. وهي علاقات ـ كما يقول ابن خلدون ـ برهانية، تتميّز بكونها لا تنتهج سبيل السرد أو الإسناد أو الشرح أو الوعظ، وإنما تتميّز بكونها علاقات ترتيبيّة فتُشكّل النتيجةُ أحدَ عناصرها والمقدّمات العناصر الباقية؛ أو استيعابيّة إذا كانت المقدمات اللازمة لحصول النتيجة منصوصاً عليها وواضحة وضوحاً تاماً بحيث لا يحتاج إثبات النتيجة إلى تقرير ما لم يصرّح به في المقدّمات... إلخ؛ أو تكون ذات مبادئ يقينيّة باستعمال لفظ صريح مثل قوله: ضروري، أو لا بد، أو غيرهما... إلخ[1].

---

(1) عن الاستدلال في النص الخلدوني، طه عبدالرحمن، في كتاب «أعمال ندوة ابن خلدون»، كلية آداب الرباط، الرباط 1979: 57 ـ 59 (بتصرف).

ويبدأ الفصل، أو المقالة بعد العنوان، عادة بلازمة من قبيل: والسبب، اعلم، قد قدمنا، قد ذكرنا. . . إلخ. وتتواشج كلها بالعنوان تفسيراً وتعليلاً، أو إحالة على نص سابق؛ ثم تُرْدف بقوله: وذلك أن، أو لأن، وبه يتم تعليل فرضية العنوان.

ثم تقع في جوهره البرهنة على النظرية المطروحة في العنوان، اعتماداً على آليات التحليل والتعليل والتمثيل بأمثلة وشواهد من التاريخ أو الواقع المعيش، والإحالة على بعض المرجعيات. وفيها يظهر الأسلوب المنطقي الدالّ على النزعة العلمية في منهج ابن خلدون التي اكتسبها من دراسته المنطقَ والهندسةَ والحسابَ وغيرَهما من العلوم على شيخه الآبلي وأمثاله من علماء عصره وفلاسفته.

وفي الخاتمة تتمّ حوصلة نتيجة الفرضية المطروحة في العنوان، بعد البرهنة عليها في جوهر المقالة، في قانون فكري أو اجتماعي كما سنرى في المثال الذي سنختاره.

وبعد الخاتمة يقفل النص بقفلات، ويسمّيها غيرنا خواتيم، يستشهد فيها ابن خلدون في الأغلب بآية قرآنية أو حديث نبوي، وفي القليل بحكمة أو قولة، أو بقوله: والله أعلم، أو قوله: الله ورسوله أعلم، أو: والله سبحانه وتعالى أعلم، أو: فافهم ذلك. ونادراً ما لا نجد مثل هذه القفلة كما في فصل أو مقالة «في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» (705/2)، أو في الفصل الفرعي التابع للفصل «فصل في علم اللغة» من الباب السادس (الم: 717/2). . . إلخ.

ومن غير شك في أن للقفلة علاقة معنوية وطيدة بنوع موضوع الفصل أي المقالة، وتتويجاً حِكْمياً للاعتبار والاتّعاظ به. وهي طريقة وردت في عدة أعمال من التراث العربي مثل كتاب «الفصول والغايات» لأبي العلاء المعري الذي ورد فيه مصطلح «الفصول»، وترد مسجّعة بحرف واحد من حروف المعجم، للدلالة على الفقرة؛ وكذلك ورد فيه مصطلح «الغايات» وهي العبارة أو الجملة القصيرة التي تكون غاية الفقرة أو الفصل للدلالة

على «خواتم الفقرات من كتابته في صورة عبرة تُستخلص، وحُكم يُصدَر، واستنتاج يلخِّص الفكرة ويَدْعَمها. وهذه الخواتم يستمدّها من مخزونه الثقافي والديني واللغوي والأدبي: من قرآن وحديث وأمثال وآثار مما يُضفي على نثره بعض الرصانة والوقار»[1].

وقد راعى المعري في ترتيب خواتم غايات الفصول الالتزام في نهايتها بحرف من أحرف الهجاء مرتّبة من أول حرف من حروفها إلى آخر حرف منها، فيكون الحرف للفصول بمثابة القافية للقصيدة الشعرية[2].

ويرى حسين مؤنس في كتابه «الحضارة» أن الخواتم، أو القفلات كما نسميها نحن، هي جزء من تفسير التاريخ تفسيراً دينياً[3].

ولندلّل على صحة استنتاجنا في ما سبق من أن فصول المقدمة هي مقالات بالمعنى الدقيق للكلمة نأخذ فصل «في أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر» (الم: 170/1 ـ 171) مثالاً لنطبّق عليه وجهة نظرنا في ما قررناه سابقاً.

في العنوان يذكر ابن خلدون الفرضية التي يطرحها، وهي أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. ثم يشرع، بعد ابتدائه الفصل بقوله معلِّلاً: «والسبب في ذلك أن...»، في البرهنة على فرضيته برهنة علمية رياضية بعرض أدلّته العقلية والطبيعية والاجتماعية، واعتماد الاستقراء

---

(1) أشتات ثالثة (دراسات وفصول نظرية)، محمد اليعلاوي: 65. وانظر ما أوردناه سابقاً عن هذه الخواتيم أو القفلات في فقرة «الوعي بالحداثة» من الباب الثالث: بواعث الحداثة عند ابن خلدون.

(2) راجع ما كتبه زكي نجيب محمود عن كتاب الفصول والغايات للمعري في كتابه «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري»، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت. د.ت؛ ودراسة محمد عبدالعظيم (تونس): «المعري ولزومه في مرآة النقد الحديث (قراءة النقد)»، رحاب المعرفة (تونس)، السنة 10، العدد 57، ماي ـ جوان 2007، ص21 وما بعدها.

(3) الحضارة، حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، الكويت 1978: 188.

والقياس، متدرِّجاً من حالات عجز الحضر وقعودهم عن المدافعة إذا تنعَّموا، إلى حالات جرأة البدو وشجاعتهم في المدافعة إذا توحَّشوا؛ ثم إلى حالات الحضر إذا خالطوا البدو في البادية، أو صاحبوهم في السفر، فيجد أن أهل الحضر في هذه الحالة، بالنسبة إلى البدو، هم «عيال عليهم لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم. وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد الماء ومشارع السُّبُل...» (الم: 170/1).

ثم يشتقّ أو يستنبط، من براهينه على الفرضية المطروحة، وهي في هذه المقالة أن البدو أشجعُ من الحضر، قانوناً فكرياً ينمّ على عقلية ابن خلدون عالم العمران أو الاجتماع إذا شئنا، يكون خاتمة للمقالة كنّا ذكرناه في فصل علم الإناسة للدلالة على دور العادات في حياة الإنسان، وهو: «وسبب ذلك ما شرحناه. وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي أَلِفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة تَنزَّل منزلة الطبيعة والجِبلَّة. واعتبرْ ذلك في الآدميِّين تَجِدْهُ كثيراً صحيحاً» (نفسه: 170/1 ـ 171).

وأخيراً يقفل الفصل أو المقالة بقوله: «والله يخلق ما يشاء» إشارة إلى دور الإرادة الإلٰهية في خلق ما تشاء وتريد من أصناف البشر وطبائعهم وعاداتهم. وفيه أيضاً دلالة على الجانب الديني في نظريته، واختلاف المخلوقات وتعدُّد أحوالهم حسب البيئات والعادات والأحوال والطبائع.

من الاستشهاد السابق على مقاليّة المقدمة، وليت المجال يتّسع أكثر للاستشهاد بغيره، نتبيّن أن المقدمة هي فعلاً مجموعة مقالات أوحى بها إلى ابن خلدون، عند انعزاله في قلعة ابن (بني) سلامة بمقاطعة وهران، التأمّل والتفكير في ما آل إليه مصيره السياسي الفاشل، والاستغراق في بحث مصير الدول العربية الإسلامية المتحاربة ببلاد المغرب الإسلامي، ودور النَّعرَات القَبَليّة ورؤساء العشائر للاستئثار بالحُكم، وفي ضياع السلطة المركزية وصولاً إلى بداية الانهيار الحضاري العربي الإسلامي.

إن هذه المرحلة التأمّلية، حسب الباحثين في فن المقالة، هي أولى مراحل كتابة المقالة التي تسبق عادة مرحلة الإنجاز، أي التعبير والكتابة[1].

وللتأكد من صحة مقالية المقدمة علينا أن نقايس فصولها بالمقالة فناً وتعريفاً وبنية. وفي سبيل ذلك نذكر التعريف التالي دون اختيار مسبّق، وهو: «يمكننا القول بصفة عامة بأنها (أي المقالة) شكل أدبي يستخدم النثر عادة في توصيل الفكر من خلال طول معتدل يدور حول موضوع محدّد، ويكون الموضوع عادة إخبارياً أو تعليمياً أو تحليلياً، أي إنه يجمع بين الرأي والخبر...»[2].

من هذا التعريف الذي لا ندّعي شموليته وصلاحيته المطلقة لتعريف فن المقالة نستنتج أن المقالة هي فن نثري يتنوّع بتنوّع الموضوع، ويستعير شكله من عدة أجناس أدبية مثل: السيرة، والسرد، والحوار المسرحي، والغنائيّة الشعرية، والإخبار، والتاريخ، والعلوم، وغيرها. وبهذه المكوّنات يُمكننا أن نقسم المقالة إلى ذاتية وموضوعية. وإلى هذه الموضوعية، وهي متعدّدة الأنواع، تنتمي فصول المقدمة أو مقالاتها على الأصح.

وبعد مقدمة ابن خلدون ظهر في أوروبا فن المقالة كما ذكرنا على يدي الفرنسي ميشيل دي مونتين (1533 ـ 1592) حينما نشر كتاباً عنوانه «مقالات» أو «محاولات» مقالية[3] (1580)، أي بعد وفاة ابن خلدون سنة 808/1406، بحوالي أربع وسبعين ومائة من السنين.

ولسنا ندّعي بهذا الاستنتاج أن ابن خلدون قد أثّر في «مونتين» الفرنسي بمقدمته ليبدع مقالاته، ما لم يثبت الأدب المقارن بكل دقة اطّلاعه على مقدمة ابن خلدون وعلى ما كان للعرب المسلمين منذ نهضتهم الأولى ما يمكن اعتباره من بذور فن المقالة كما ذكرنا، وإنما نريد أن نلفت نظر

(1) فن المقالة، محمد يوسف نجم، ط4، دار الثقافة، بيروت 1966.
(2) دليل الناقد الأدبي، نبيل راغب: 211.
(3) محاولات مقالية: هو التعريب الذي نقترحه للعنوان الفرنسي: Les Essais.

الباحثين إلى أن فن المقالة العربي في العصر الحديث قد يكون وليد التراث العربي والتطور الأدبي وليس وليد التأثير الأجنبي فقط، وأنّ مساهمة ابن خلدون في هذا التطور يجب أن نوجّه إليها اهتمامنا الخاص، ونردّ لها الاعتبار الذي تستحقّ من حيث هي مرحلة من مراحل نشأة فن المقالة العربية؛ وأننا كنا، نحن العرب، من المسهمين الفاعلين في تأسيس فن المقالة وتطورها عموماً قبل أن يؤسّسها المقاليون الغربيون، لا أن يُغيَّب دورُنا ودورُ ابن خلدون خاصة كما نشاهد اليوم.

وإذا سلّمنا بهذه الريادة لابن خلدون في فنّ المقالة العربية، فعلينا أن نسلّم أيضاً بأن ما بعثه على محاولتها هو الوعي بالتحديث. ذلك الوعي الذي دفعه إلى ابتكار منهج تاريخي جديد، وعلم جديد هو علم العمران، وغيرهما كما ألمعنا إليه في ما سبق؛ وينتج عن هذا أن نفس الوعي الحداثي هو الذي دفعه في ما يبدو إلى ابتكار نوع من الفصول في المقدمة ظاهراً، لكنها في الحقيقة مقالات شكلاً، ليعالج فيها تنظيراً وتطبيقاً عدداً من القضايا التاريخية والعمرانية بعامة.

وليتأكّد القارئ من أن ابن خلدون قد يكون واعياً بهذا الكشف الأدبي، نعني الأسلوب المقالي خاصة، نذكر ما قاله هو نفسه عما سلكه في تصنيف تاريخه من المسالك المنهجية: «. . . فهذّبتُ مناحيَه تهذيباً، وقرّبتُه لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكتُ في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعتُه من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدَعة وأسلوباً. . .» (الم: 32/1).

ترى ما هو هذا المسلك الغريب في الترتيب والتبويب، والمذهب العجيب والطريقة المبتدعة في الأسلوب؟ ألم يكن يقصد من هذه الإشارات الإجرائية نوع الفصول أو ما سميناه نحن المقالات، وكذلك شكل بنيتها التي بناها على أسس المنهج الاستقرائي، والتحليل الهندسي الذي بسط لنا فوائده في فصل العلوم الهندسية من المقدمة بقوله: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره، لأن براهينها كلّها بيِّنة

الانتظام، جليَّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيسَتَها لترتيبها وانتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطإ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المَهْيع. وقد زعموا أنه كان مكتوباً على باب أفلاطون: «من لم يكن مهندساً، فلا يدخلنَّ منزلنا». وكان شيوخنا، رحمهم الله، يقولون: «ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يَغسل منه الأقذار، ويُنقِّيه من الأوضار والأدران». وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه...» (الم: 2/609 ـ 610).

وأخيراً؛ فإن ابن خلدون سيكون، إذا صحّ اعتباره كاتباً رائداً في فنّ المقالة قبل من سيأتي بعده من المقاليّين الغربيّين في القرن السادس عشر، والمقاليّين العرب في القرن التاسع عشر، وإنّه لكذلك في نظرنا دون أن ننسى أن سبب خموله في هذا الفن هو أن إسهامه المقالي لم يأت جنساً مستقلاً بذاته مثلما هو الحال عند غيره من المقاليين الرواد، وإنما ورد ضمن أبواب كتاب في علم العمران والتاريخ، سيكون ـ كما قلنا ـ من مؤسّسي الحداثة العربية في فنّ المقالة قبل أن نستعيرها من الحداثة الأوروبية، وبالتحديد من «مونتين» مؤسس فن المقالة الفرنسية، ثم من «فرنسيس بيكون» مؤسِّس فن المقالة الإنكليزية، وغيرهما من المؤسسين حسب ما سيذهب إليه التاريخ الأدبي الأوروبي.

وممّا يدعم عندنا هذا الاستنتاج التأسيسي محاكاة روّاد النهضة العربية الحديثة في مقالاتهم منهج ابن خلدون في فصول مقدمته. فكيف تم ذلك؟ هذا ما سنحاول بحثه في الفصل القادم.



الفصل الثالث عشر
ابن خلدون المقالي: من حداثة التأسيس إلى حداثة التأثير

إنَّ كلّ من يمارس تراث أعلام النهضة العربية الحديثة لا مناص له من خلال ظاهرة التأثير والتأثُّر من التفطّن لتأثير ابن خلدون في هؤلاء الأعلام وعلاقته بهم سواء في المضمون أو في الخطاب. ولا شك في أن مثل هذا التراسل الحضاري والفكري بين طرفين متباعدين في الزمان والمكان يدفعنا إلى الاقتناع بأن مما يُحسب من مظاهر حداثة ابن خلدون أنه كان مُلهِم الحداثيِّين العرب والمسلمين بأفكاره الحضارية التجديدية، وخطابه المقالي المترسِّل، ومعجمه الحضاري، وباختصار بحداثته حسب تعبيرنا المعاصر.

وانطلاقاً من هذه الإشارة سنبحث في هذا الفصل تأثير ابن خلدون في ثاني النهضويّين العرب في القرن التاسع عشر بعد الطهطاوي، نعني أحمد فارس الشدياق الذي يوصف عادة بأنه رائد فن المقالة العربية الحديثة. ومن الواضح أن هذه الريادة هي التي دفعتنا أيضاً إلى اختياره دون غيره من النهضويّين الآخرين حتى نتبيَّن مدى تأثُّره بابن خلدون.

ولإبراز ذلك نذكر أنه إذا كانت حياة الشدياق بأوروبا قد أطلعته على فن المقالة الغربية وخطابها وما كان لها من وسائل خاصة بفن المقالة مثل الطباعة والصحافة، فإن هناك عوامل أخرى قد مكّنت الشدياق من التبريز في فن المقالة مما بوّأه فيها منزلة الريادة، نظراً إلى ما جمعه فيها من خصائص

الأصالة والحداثة[1].

وقبل إبراز مظاهر التأثير والتأثر بين ابن خلدون والشدياق علينا أن نبيّن الطريق الذي اكتشف به الشدياق ابن خلدون؛ فنشير إلى أنه، قد سمع به وبمقدمته ولا شك، وعرف مكانته التاريخية والحضارية، أوّلاً من خلال تعامله مع التراث العربي، وثانياً لمّا أقام بمصر واتصل بشيوخ جامع الأزهر ومخطوطات مكتبات القاهرة، وبمحرّري جريدة الوقائع المصرية عند اشتغاله فيها محرّراً، وخاصة بالشيخ رفاعة الطهطاوي. ولعله علم أيضاً بتنويه الأتراك به وبتاريخه ومقدمته ـ كما سبق في الباب الأول ـ منذ سنة 1716/1128 لمّا قام المؤرّخ العثماني نعيما بتقديم ملخّص لأهم أفكاره، وخاصة منذ سنة 1725/1138 لما ترجم شيخ الإسلام محمد بيري زاده المقدمة، ثم تمّ نشرها سنة 1860[2].

ثم تأتي المرحلة الحاسمة في تعرّف الشدياق على ابن خلدون ومقدمته، وهي مرحلة إقامته بأوروبا. لقد كان ذلك عن طريق الترجمة كما رأينا في الفصل الثاني أول هذه الدراسة، سواء كان بإنكلترا أو باريس عند معاشرته المستشرقين، وتناقشه معهم في قضايا من تاريخ العرب والمسلمين وسبُل حضارتهم وأدبهم وأسباب تراجعهم. وستتعمّق هذه المعرفة أكثر حين إقامته بتونس مهد ابن خلدون وموطن علماء تونس وشيوخها وسياسيّيها الذين كانت له معهم جلسات ومحاورات ومجادلات؛ وكذلك من خلال ما كان يصل أيضاً إلى تونس من ترجمات «المقدمة» التي كان يقوم بها المستشرقون في أوروبا كما ألمعنا إليه آنفاً.

(1) لمعرفة المؤثرات المقالية في الشدياق وأنواعها وطرقه في كتابتها انظر الفصل السادس من أطروحتنا: أحمد فارس الشدياق 1801 ـ 1887، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1989: 427/2 ـ 458.

(2) انظر الباب الأول من هذا الكتاب نقلاً عن مقدمة إبراهيم شبوح لطبعة المقدمة الصادرة عن الدار العربية للكتاب بتونس سنة 2006: 16/1؛ وقارن مع ما ورد في مقدمة تحقيق المقدمة لجمعة شيخة الصادرة عن الدار التونسية للنشر: 19/1 ـ 20.

أما حينما استقر بالآستانة فإن الشدياق قد اتّخذ من ابن خلدون مرجعاً له، خاصة بعدما قامت مصر بطبع «كتاب العبر» حسب الإعلان الذي أورده الشدياق في العدد 281 من جريدته الجوائب بتاريخ 2 أفريل 1867، وفي العدد 313 بتاريخ 12 نوفمبر 1867 حيث نوّه بوصول نسخة منه إليه.

ولكن كلّ هذه المحطات لا تكفي لإثبات تأثّر الشدياق بابن خلدون، لأن إثبات هذا التأثّر يتطلّب التعمّق في تراث الشدياق والتأكّد من وجود مَشَابه بينهما. وللوصول إلى نماذج دقيقة من التأثر سنتعامل مع تراثه بهدي من نواح ثلاث: أولاً: في المرجع، وثانياً: في البنية الفكرية، وثالثاً: في الخطاب المقالي.

في المرجع انطلق ابن خلدون والشدياق كلاهما من واقعه. فواقع ابن خلدون هو القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي الذي غلبت عليه الفتن والصراعات القبلية وتجزؤ الأمة العربية الإسلامية، وهجمات الإسبان على الأندلس، وبداية دخول العرب والمسلمين في ما سيسمى بعصر التراجع والانحطاط. . . . إلخ.

وأما واقع الشدياق فهو واقع القرن التاسع عشر الميلادي الذي عرفت فيه الأمة العربية الإسلامية الإحساس والوعي بضرورة النهضة بعد التراجع الحضاري، كما عرفت فيه هجمة التدخُّل الغربي الأوروبي في شؤونها، والسيطرة على مقدّراتها. وهو ما سيُمهِّد لاستعمارها خلال عقود من القرنين التاسع عشر والعشرين، ولاغتصاب عديد الدول أراضيَها كما حدث في عربستان والإسكندرونة وفلسطين. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن القرن التاسع عشر كان تجسيماً صارخاً لحالات التخلّف والتفكّك والانهزاميّة والأفول التي أخذ يعيشها العرب والمسلمون في بلاد الأندلس والمغرب والمشرق منذ عهد ابن خلدون، وربما قبله.

ولا شك في أننا سنجد في هذه المشابهة بين المفكِّرَيْن ابن خلدون والشدياق اتّفاقاً واختلافاً. الاتّفاق في معالجة عديد القضايا التي تهمّ كل مفكر وباحث من العرب للنهوض بالواقع العربي وتحديثه وتقدّمه؛

والاختلاف تبعاً لاختلاف المكوِّنات النفسية للرَّجُلَين، وتبايُن مُعطيات عصريْهما، وتعدُّد التحوُّلات والمؤثِّرات الحضارية التي مرَّ بها كلاهما.

وفي المشابه الفكرية نشير إلى ذكر بعض الموضوعات التي بحثها كلاهما. وهي موضوعات كثيرة ما داما قد بحثا في عديد المسائل والقضايا الحضارية من نشوء الدول وبدايات التمدّن، إلى عوامل التطوّر والنهضة والانحدار الحضاري. من هذه القضايا والموضوعات نذكر: أسباب سقوط الحضارات، والعلاقة بين السياسة والدين، وأن الدين يزيد الدول قوة، والاقتباس الحضاري من الشعوب الأخرى، ودور البيئة في حياة الإنسان وتكوينه وتطويره، والحياة الاجتماعية، والاقتصاد، والعمل، والتربية والتعليم، وغير هذه الموضوعات التي كانت شغل الباحثين العرب والمسلمين في شؤون الحضارة والنهضة العربية مما تناولناه في أطروحتنا عن الشدياق[1]. ومع ذلك وللتمثيل سنورد مقطعاً من مقالة الشدياق «التربية علاج سوء الطبع البشري» لنرى مدى اتفاقه مع ابن خلدون في خطابها وموضوعها، يقول الشدياق: «...ثم لما كان الإنسان مطبوعاً على هذه الطباع كان لا بد له من وازع يردعه عن الشر ويهديه إلى الخير، فسلّط الله على كل قوم ملكاً أو أميراً وسخّرهم لطاعته كما سخر للإنسان كل ما خلقه في الأرض. ولا بدع في ذلك، فإنا نرى كثيراً من أصناف الحيوان تنقاد لرئيس، فيسرع بها ويعود معها إلى وطنه... إلخ»[2].

في هذا القول نجد ما يشبهه عند ابن خلدون في مواطن كثيرة من مقدمته. منه ما أورده في مقدمتها الأولى بعنوان «في أن الاجتماع للإنسان ضروري» من الفصل الأول «في العمران البشري» (الم: 77/1). وفيها جاء

---

(1) انظر أطروحتنا: أحمد فارس الشدياق: 583/2 وما بعدها، وانظر أيضاً صفحات الفهرس: 918/2.

(2) التربية علاج سوء الطبع البشري، نشرت هذه المقالة أولاً في الجوائب ولم نعثر على عددها في دار الكتب الوطنية بتونس، كما لم يثبت الناشر أنطونيوس شبلي تاريخه في كتابه الشدياق واليازجي، بيروت 1950، ص324 ـ 328.

له قوله مما كنا قد استشهدنا ببعضه في فصل تأسيس «علم العمران البشري»: «ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح، التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العُجم عنهم، كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك. وقد تبيّن لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعية، ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميّز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[1]» (الم: 78/1 ـ 79).

ومن أقوال ابن خلدون، مما أشبه قول الشدياق السابق ذكره، ما كان قاله في «فصل في أن العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره» من الفصل الثالث للمقدمة، وهو: «إن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه...» (الم: 368/1)... إلخ.

ومن الدعوات المشتركة بين الطرفين نذكر تمثيلاً مناداتهما بضرورة الاستعداد عسكرياً لمواجهة الأعداء واجتناب الهزائم والتدخّلات الأجنبية. وسنرى ذلك بالنسبة إلى ابن خلدون في الفصل الخامس عشر «استشراف النهضة الأوروبية» حيث سنذكر ما سجله في المقدمة عن تفوُّق الفرنجة في علوم البحار وإنشاء الأساطيل. أما بالنسبة إلى الشدياق فقد ذكر ما يشبهه في

(1) سورة طه، الآية: 50.

دعوته إلى التحديث العسكري من خلال الحروب التي دارت بين مراكش وإسبانيا، ثم بين روسيا وأفغانستان. ومن أمثلة ما أورده في المثال الأول قوله: «ألا ترى إلى دولة إسبانيا كيف اعتدت على دولة مراكش لعلمها بأن هذا الوقت وقت المدافع لا وقت الرماح اللوامع، ولا السيوف القواطع؛ وإلا فما المناسبة بين ثبات المسلمين ونزَق غيرهم؟! غير أنه كلُّ دولة تهمل ذينك الأمرين المتقدّمين أعني نظام العساكر ومجالس الإدارة فلا بدّ وأن يصير أمرها إلى الفشل والخسارة. واللّبيب من اتّعظ بتقلّبات الزمان، واستظهر لما يكون منها بما كان» (الج 169، 3 يناير 1865، ص2، عمود 1)[1].

ومن أمثلة المشابه بينهما أيضاً، آراؤهما في فساد الحضارات ودواعي سقوطها بمثل تفشّي الإقبال على الشهوات واللّذات واللّهو. يقول ابن خلدون في فصل «في أطوار الدولة وكيف تختلف أحوال أهلها في البداوة باختلاف الأطوار»: «الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مُتلِفاً لما جمع أوّلوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانتها وفي مجالسها، واصطناع أخدان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم عظيمات الأمور التي لا يستقلّون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون ويذَرون منها... إلخ» (الم: 228/1)، وانظر أيضاً ما ذكره في الفصل الهام «فصل في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مُؤذنة بفساده» (الم: 448/2 ـ 452).

ويقول الشدياق في نفس المضمار: «لعمرك ما من رجل بمفرده، ولا من رجال بجملتهم، بل قوم، بل أمة، أكثرت من النساء إلا وآل أمرها إلى الخراب؛ ولا سيما النساء المسرفات اللواتي بشَرَهِهنّ إلى الديباج والحليّ الفاخر والزيارات والإعجاب بما لديهن. انظر إلى مدينة كذا كيف أصبحت خراباً يباباً بعد أن كانت أعمر جميع المدن وأوفرها ثروة وعزًّا، وما ذلك إلا لأن أهلها انهمكوا في النساء وأقبلوا على الشهوات واللذات، فكانوا لا

---

(1) وقد طرحنا هذه المسألة أيضاً في دراسة لنا نشرتها دار سحنون بتونس سنة 2011 بعنوان: الطريق إلى الحداثة والتحديث في إعلام الجوائب للشدياق، ص: 149 ـ 151.

يفكِّرون إلا في التسَرِّي والتعرِّي؛ فثلّ الله عرشهم، وأذهب عزَّهم؛ فصاروا عبرة لمن اعتبر، وذكرى لمن تذكر... إلخ» (الج 289، 28 ماي 1867؛ وكنز الرغائب: 89/1).

وفي مشابه البنية المقالية نلاحظ أننا نجد عند الشدياق تقريباً نفس البنية التي رأيناها عند ابن خلدون سواء في العناوين من حيث دلالتها على المضامين من مثل مقالات: في التمدن، وفي بيع الرقيق بالآستانة، وفي بعض أحوال تخص النساء، وفي أدب الدرس والنفس، وفي الترتيب والأدب... إلخ؛ أو في استهلال عناوينه بحرف الجر (في) كما في فصول الساق على الساق في ما هو الفارياق، وخاصة في مقالات الجوائب ومن أمثلتها نماذج الجزء الأول من «كنز الرغائب في منتخبات الجوائب»؛ أو في اعتماد الخواتيم والقفلات كما في مقالات «جملِ أدبية» من كنز الرغائب. وللتمثيل نسوق ما أورده في أولى تلك الجمل ملخِّصاً ومختتماً ومقفلاً بمثل قوله: «فهذا مثل العالم الذي يقصد بعلمه نفع نفسه وضر غيره، والله يهدي من يشاء» (كنز الرغائب: 208/1)، وقوله في خاتمة مقالة «في موجب التنظيمات»: والله ﴿يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[1] (كنز الرغائب: 178/1)؛ وقوله في الجوائب من مقالة أخرى: «واللبيب من اتعظ بتقلبات الزمان، واستظهر لما يكون منها بما كان» (الج، عدد 169، جيناوراي الإفرنجي 1865، ص2 عمود 1)... إلخ.

وأحياناً يختم المقالة ببيت شعري أو أكثر بمثل قوله:

ومهما يكن عند امرئ من خليقة   وإنْ خالَها تَخفى على الناس تُعلَم[2]

(كنز الرغائب: 240/1).

وفي مشابه الخطاب المقالي نذكر مشابهات في المعجم اللغوي

---

(1) سورة الإسراء، الآية: 9.

(2) البيت من البحر الطويل. وهو من معلقة الشاعر الجاهلي زهير بن أبي سلمى المزني. وفي رواية شرح القصائد السبع الطوال لأبي بكر الأنباري، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف بمصر 1963، ص289: مهما تكن، ولو خالها.

الحضاري حيث نعثر على الكثير من الألفاظ المشتركة بين ابن خلدون والشدياق. من ذلك نذكر للشدياق من مقالاته هذه المصطلحات: التمدن (كنز الرغائب: 3/1) ـ العمران (الج 146، 26 جولية 1964، ص4 عمود 1، بمناسبة الحديث عن ثورة ابن غذاهم) ـ الوازع (التربية علاج سوء الطبع البشري، كتاب الشدياق واليازجي، بيروت 1950، ص325)؛ ـ المطابقة (الفصل الأول من الكتاب الأول للساق على الساق 201؛ والج، عدد 5، 28 حزيران 1861. . . إلخ)، وفي المصدر الأول ورد للشدياق قوله: «وكما أني ابتدأت الكتاب الأول بما يدلُّ على إلمامي بشيء من العُلويات، إن كتَ لمَّا تَنْسَ ما مرَّ بك، استحسنتُ الآن أن آخذ في شيء من السفليات لأجل المطابقة»؛ ـ يصطنعون، واصطناع، واصطناع الرجال وقد سبق الحديث عن استعارة محمد السنوسي هذا التركيب الجزئي الأخير عنواناً لإحدى مقالاته في الباب الثاني من هذا الكتاب؛ ـ التعصب: وعند ابن خلدون العصبية، وقد حلّله الشدياق ـ كما سنرى في المختارات ـ إلى قسمين: الديني، والجنسي أو القومي (الج 801، 3 ماي 1976)، . . . إلخ.

وقد أثبت عديد الباحثين هذه المشابهة بين ابن خلدون والشدياق. نذكر منهم المؤرخ التونسي محمد النيفر (1860 ـ 1912) في مقدمة كتابه «عنوان الأريب» حيث قال: «ومعلوم أن الإنشاء العصري صار أميل للإرسال منه للسجع. وهذا الأسلوب المنتشر الآن بكثرة بين أغلب كتاب العربية هو الأسلوب الذي انتهجه وليّ الدين ابن خلدون في المقدمة وغيرها من مصنفاته الجليلة. والفضل في إحياء هذه الطريقة بين حملة الأقلام في الأعصر الأخيرة يرجع بأكمله لشيخ الجماعة أحمد فارس صاحب جريدة الجوائب التي أسسها خلال سنة 1277هـ. فقد كانت هذه الجريدة مناراً لهداية الكاتبين بين العالمين. وما كتاب «كنز الرغائب» الجليل المقدار إلا وليدها كما هو معروف بين أهل الأمصار والأقطار»[1].

---

(1) عنوان الأريب عمّا نشأ بالبلاد التونسية من عالم أديب، محمد النيفر، ط2، بتذييل واستدراك ابنه الشيخ علي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996: 12/1.

وقال في السياق ذاته محمد عبدالغني حسن في كتابه «أحمد فارس الشدياق»: «ولقد ظلّت البلاد العربية بمعناها الواسع منذ أيام المؤرخ ابن خلدون في أوائل القرن الخامس عشر الميلادي وهي لم تشهد كاتباً مؤلّفاً مترسّلاً مثل فارس الشدياق الذي جاء بعد ابن خلدون بأربعة قرون كاملة من الصنعة البيانية والمحسّنات البديعية. إنك، وأنت تقرأ للشدياق بعض موضوعاته عن الذوق، والموسيقى، وأخلاق العلماء، والتمدن، أو بعض فصول من رحلتيه إلى مالطة وأوروبا يُخيّل إليك أنك تقرأ فصلاً من كتاب مقدمة ابن خلدون. فهناك كما هنا الترسُّل، والدلالة الحقيقية للكلام، وسلامة المقدمات المُفضية إلى سلامة النتائج، والتحليل، والتَّسلسل المنطقي، والبعد عن رصف العبارات والحشو والتكلُّف، والمهمّ فوق هذا هو صحّة اللغة وعربيّة التراكيب»[1].

وقال أيضاً عبداللطيف حمزة تعليقاً على إحدى مقالات الشدياق ممّا كتبه في ستّينيّات القرن التاسع عشر: «لقد وجدنا الكتّاب في مصر يأخذون أنفسهم أخذاً شديداً بالسجع، فإنْ فاتَهم هذا استمسكوا بالازدواج، فإن فاتهم هذا حقّقوا لأساليبهم نوعاً من القِيَم الموسيقية الأخرى. أما الشدياق في هذا الضرب من المقالات فقد كان يُطْلق نفسه من جميع القيود، ويكتب مقالاته الاجتماعية في الجوائب على نحو ما كتب ابن خلدون فصولَه في المقدمة»[2].

واعتماداً على هذه الشهادات يكون ابن خلدون رائدَ المقاليّين الحداثيّين العرب وشيخَهم المؤثّرَ فيهم بحداثته معنى ومبنى، وقد اقتبسوا عنه المشعل الحداثي في القرن التاسع عشر للميلاد، وعملوا على الاستنارة به لإحياء

(1) أحمد فارس الشدياق، محمد عبدالغني حسن، سلسلة أعلام العرب، عدد 50، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت.: 72.

(2) أدب المقالة الصحفية، عبداللطيف حمزة: 201/1، عن كتاب «الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث»، محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء 1982: 279/1.

التراث العربي الأصيل، وبعثِ أنوار النهضة والتجديد؛ استعداداً للحداثة الوافدة، وحثًّا على التقدّم في الأساليب البيانيّة كما في غيرها من قضايا الحضارة والتمدّن والتقدم.



الفصل الرابع عشر
ابن خلدون والإحساس بالتراجع الحضاري العربي الإسلامي

نستنتج من أحاديث ابن خلدون عن اضطراب واقع عصره العربي الإسلامي واختلال نُظُمِه في السياسة والاقتصاد والاجتماع، ونظريته في أعمار الدول، أنها لا تعدو أن تكون نوعاً من الإحساس بالتراجع الذي أخذت تنساق إليه الحضارة العربية الإسلامية، والذي أصبحنا نحن الأحفاد نعيش اليوم نتائجه بكل حدّة.

من هنا نرى أن قارئ المقدمة لا يمكنه إلا أن يستشفَّ الإحباط الذي كان يراوح ابن خلدون وقتما كان يتأمّل ويصف واقعه. وللتمثيل على توقّعات ابن خلدون بأزمة حضارته العربية الإسلامية وتراجعها نذكر ما تردّد في المقدمة من أوصاف التراجع، ومن مصطلحات الهرم والانهيار وغيرهما، ومن دلالة عناوين بعض الفصول على ذلك التراجع مثل: «فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» (الم: 218/1)، و«فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص» (الم: 221/1)، و«فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع» (الم: 356)، و«فصل في كيفية طروق الخلل للدول» (الم: 357/1)... إلخ.

وللإقناع أكثر نذكر أن ابن خلدون استعرض، مثلاً في فصل «انقسام الدولة الواحدة بدولتين» (الم: 354/1 ـ 356)، الخطر الذي يمثله انقسام

الدولة على وحدتها وقوّتها كما في مثال الدولة العربية الإسلامية التي دخلت بعد العظمة والمجد في المدينة ودمشق وبغداد والقيروان وقرطبة طور الانقسام والانهيار لتعرّضها إلى عدة عوامل وأسباب حدّد بعضها بقوله: «وهكذا شأن كل دولة لا بدّ وأن تعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلّصِ ظلِّ الغَلَب؛ فيقتسم أعياصُها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر، وتتعدّد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها» (الم: 356/1).

ونذكر أيضاً تلك الفقرة الهامة التي أوردناها أول هذه الدراسة في موضوع الوعي بالحداثة عند ابن خلدون حيث أوجز فيها مظاهر الانهيار الحضاري العربي الإسلامي بين المائة الخامسة وآخر المائة الثامنة، وصوَّر كيف تداعت أحوال دول المغرب والمشرق بفعل ثورات الأعراب وتفشِّي مرض الطاعون، وانساقت إلى التلاشي والاضمحلال، فقال: «وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخرِبت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدّل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها» (الم: 63/1).

في هذه الفقرة، كما أوردنا سابقاً، لخّص ابن خلدون ثلاثة عوامل رئيسة للتراجع الحضاري العربي الإسلامي في بلاد المغرب، وبعبارة أوضح للهرم في عصره، وهي:

1 ـ زحف قبائل الهلاليين من صعيد مصر على إفريقيَّة (تونس) في منتصف القرن الخامس، وبالتحديد بين سنوات (440/1048 ـ 449/1057). وبتأثيرهم انحلّت البنية الاجتماعية والاقتصادية، وتراجعت الدولة الصنهاجية بإفريقية، فاستولى النورمان أيام تميم بن المعز الصنهاجي على صقلية سنة 484/1091؛ كما هاجمها أسطول من جنوة في ثلاثمائة ألف مقاتل وتمكّنوا من النزول بشواطئ المهدية، ولم يصرفهم عنه إلا الصلح على المال.

2 ـ واقعة القيروان وهزيمة أبي الحسن المريني علي بن أبي سعيد

عثمان على أيدي بعض القبائل العربية المتحالفة عام 1347/748 لسوء سياسته، وهو ما اضطرّه إلى الفرار عن تونس بعد إقامته بها حوالي عامين وستة أشهر[1].

3 ـ الطاعون الزاحف من إيطاليا على تونس وباقي الأقطار المغاربية وبقاع أخرى من العالم بين سنتي 748هـ ـ 749هـ.

والهرم عند ابن خلدون مرحلة طبيعية تعتري الدول لأسباب حادثة، وإذا اعترى دولةً من الدول فلا مناص منه ولا يُستطاع اجتنابُه مع أن العلماء والسياسيّين مثل ابن خلدون نفسه يتنبَّهون له بالتأمّل والنظر والتفكير.

وفي تعليلٍ يستدعي البحث والتمحيص في قياس هرمَ الدُول على هرم الإنسان، والتشكّك في إنقاذها منه قبل وقوعه أو خلاله؛ في حين نرى أن هذه الدول بمرور الزمن تنهض بعد هرم وتقوى بعد ضعف، لأن المسألة هي حالة طبيعية تمرُّ بها جميع الدُول، والأمور الطبيعيَّة لا تتبدَّل، يقول ابن خلدون: «وإذا كان الهرم طبيعيًا في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها، لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدّل. وقد يتنبّه كثير من أهل الدول ممّن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم وأسبابه، ويحسبه ممكن الارتفاع فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويظن أنه لحقها لتقصير من قَبْلَه من أهل الدولة وغفلتهم وليس كذلك، فإنها أمور طبيعيّة للدولة، والعوائد هي المانعة من تلافيها... إلخ» (الم: 356/1).

وقد كان للعوامل السابقة في هرم المشرق والمغرب تأثيرٌ بالغ في مسيرة ابن خلدون التاريخية؛ إذ كانت هي التي دفعته إلى الاعتبار والتأمّل وكتابة «المقدمة» وتدوين «تاريخ العبر» حيث قال ما كنا أوردناه أيضاً أول هذا الكتاب في محور الوعي بالحداثة: «وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنما

---

(1) انظر عن أبي الحسن علي المريني: إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، أحمد بن أبي الضياف: 175/1 ـ 176.

تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خَلْق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث؛ فاحتاج لهذا العهد من يدوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنّحل التي تبدّلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده» (الم: 63/1).

ومع وعي ابن خلدون وإحساسه ببداية التراجع الحضاري العربي الإسلامي، إلا أنه كان يستشرف ملامح النهضة والحداثة مجدَّداً تبعاً لمبدإ التطور. وفي هذا دلالة على أمله الكبير في انبعاث النهضة والحداثة اللتين كان يرتجيهما في قادم الأيام للعرب والمسلمين. ويكفينا أن نذكر مثالاً على ذلك إشاراته إلى الدور الذي قام به الموريسكيون في تحديث المجتمعات والدول التي هاجروا إليها بعد ما عاشوا انهيار دولتهم في الأندلس حسب ما قرّره في فصل «في أن الخطّ والكتابة من عِداد الصنائع الإنسانية» (الم: 502/2) حيث ذكر «أن الصنائع إذا رسخت بالحضارة فيعسر محوها» (الم: 507/2). ولتأكيد ذلك نذكر أن المؤرخين قد ساندوه في اعتبار أن هجرة أولئك الموريسكيين إلى الأقطار المغاربية قد أسهمت في نهضتها اقتصادياً واجتماعياً وعلمياً، حتى إنهم «كانوا من أبرز رواد الحداثة والانفتاح والحوار بالمغرب العربي بمساهمتهم في تسريع وتيرة التقدم والتطور، في فترة دقيقة اتّسمت بالانغلاق الفكري والسياسي وعدم مواكبة المستجدّات خارج الفضاء المغاربي. فكان الموريسكيون إذن حلقة الوصل الحضارية المثالية والأساسية للأندلس ومآثرها وإنجازاتها في جميع الميادين. وتلك هي الرسالة المعبرة التي منحها الموريسكيون الأندلسيون [للمغاربيِّين]. وهو درس في غاية الأهمية»[1].

لكن الأمر الباعث على الحيرة حقاً هو أن البلاد العربية الإسلامية في

---

(1) تأثيرات الموريسكيين الأندلسيين في المجتمع المغاربي: إيالة تونس نموذجاً، عبدالجليل التميمي، في كتاب حوار المشارقة والمغاربة، كتاب العربي، عدد 65، وزارة الإعلام، الكويت، 15 يوليو 2006: 65/1.

المغرب والمشرق لم تستفد من الحداثة العربية الأندلسية بالقدر الذي استفاده منها الأوروبيون في الضفة الشمالية. ربما لأن هؤلاء قد كانوا يعيشون توهّج بداية الحداثة الأوروبية في حين أن العرب والمسلمين كانوا يعيشون بداية ذبول حضارتهم بفعل ما كانوا يعيشونه من وهَن ونزع حضاري، فعجزوا إلى حدّ اليوم عن تحقيق توقّعات ابن خلدون وآماله في الانبعاث والتجدّد عندما أشار إلى الدور النهضوي الموريسكي في بعض البلاد العربية والبلاد الأوروبية خاصة.

وفي المقابل قد نستغرب كيف أن ابن خلدون أمام هذا التراجع الخطير لم يشترع، وهو رجل السياسة المسؤول والمفكر المنظِّر، وربما الطامح في بعض مراحل حياته إلى تأسيس إمارة، برنامجاً نهضوياً جديداً أو مشروعاً سياسياً ثقافياً، على الرغم من إحساسه بخطورة التراجع العربي، فكان شأنه شأن طبيب بدل أن يعالج مريضه ويمدّه بالأدوية الشافية والآلات الكافية، تركه يعاني وحده أمراضه، ويتضوَّر من أوجاعه وآلامه دون تمريض وعناية، حدَّ الهلاك. يقول محمد الطالبي في هذا الشأن: «قد يكون رغم كل شيء من الغريب أن منظِّر العصبية لم يتصوَّر، وربما كان ذلك في غموض قليل أو كثير، مشروع إحياء الحضارة العربية الإسلامية التي يعلم أنها ـ وهو يذكر ذلك بوضوح ـ في صُلب الاحتضار»[1].

ويتعمّق طيب تيزيني المسألة أكثر، فيُبيِّن أن سبب قعود ابن خلدون عن اقتراح مشروع ثقافي سياسي أو سياسي ثقافي إنما كان نتيجة خروقات أربعة لمهمَّتَيْه النقدية والتأسيسية هي التالية: «الأول: الإخفاق في إنتاج تطابق أولي بين التنظير في المقدمة والتطبيق في كتاب «العبر»؛ والثاني: غياب الحامل السياسي لذلك المشروع غياباً ربما تجسَّد في تعاظم تفكّك الدولة (الدويلات) بكيفية متسارعة. . . ؛ والثالث: غياب حالة ثقافية يندرج فيها المثقفون (أي النخبة)، ويكونون ـ من ثم ـ قوة مجتمعية حيّة وفاعلة ومستقلّة على نحوٍ ما عن السلطتين السياسيّة والفقهيّة؛ والرابع: الإيديولوجيا

(1) ابن خلدون، محمد الطالبي، دائرة المعارف التونسية، الكراس 1994/4: 32.

القدرية لدى ابن خلدون في مرجعها الأشعري التي «تفتقد المبادرة للقيام بنشاط إنساني يتّسم بالحرية والشعور بالمسؤولية والقدرة على الاختيار»[1].

وسواء اتفق سائر الباحثين أو لم يتَّفقوا مع استغراب الباحثَيْن السابقَيْن، الطالبي وتيزيني، من غياب التنظير للمشروع النهضوي عند ابن خلدون، فإنه، في نظرنا، قد تصوّر ذلك المشروع المنقذ ضمناً وتلميحاً، وإن لم يذكره قولاً وتصريحاً؛ وذلك عبر ما وجهَّه للواقع العربي الإسلامي كما رأينا من نقد، وما قرّره عنه من حالات وأوصاف. ثم لعلّه رأى أنه ليس هناك جدوى من المشروعات التي يتعب المنظِّرون والمشرِّعُون في اشتراعها إذا ظلّت حبيسة الأوراق والكتب، ولم تجدْ من السياسيِّين من ينتصر لها ويتحمَّس لتطبيقها وتفعيلها لانشغالهم بالمؤامرات والصراعات على المناصب والجاه والمال؟

إن كلّ هذا يحملنا على القول بأن المقدمة في كلِّ أبوابها وفصولها هي مشروع إحياء وإنقاذ وإصلاح. فمن هذه الزاوية تتجلّى أهميتها وما علينا إلا أن نُحكِم استنطاق فصولها ونُجيد تأويل أبعاد مداليلها، لتكون لنا نبراساً نستضيء به في معاركنا الحضارية الراهنة والقادمة، وأن يستنتج كل جيل من خلال سطورها الإيجابية وحتى السلبية ما يتمكّن به، مباشرة وغير مباشرة، من طرق أبواب التقدم والحداثة.

من هنا يمكن القول إن مشروع ابن خلدون جاء عُصَارة وصف لواقع واستقراء لاختلالات مرحلة عاشها، لا مشروع بنود أساسية في فصول مقنَّنة مرتَّبة، ومواد ونصوص مسطَّرة في دستور شعاره النهضة، قد تصدق على محكّ الواقع عند التطبيق وربّما لا تصدق؛ ثم لا تلبث مع التطور، كما أثبتت التجربة مع زعماء الإصلاح في القرن التاسع عشر وغيرهم، أن تتحجَّر وتتكلّس، وتصبح جزء جامداً من تراث الماضي، لا عنصراً حياً فاعلاً في وقائع الحاضر، ومحرّكاً لعجلة المستقبل كما أريد لها أن تكون.

---

(1) ابن خلدون وموقعه من مشروع تنويري جديد، طيب تيزيني، الحياة الثقافية، عدد 173، ماي 2006: 19 ـ 20.

الفصل الخامس عشر
استشراف النهضة الأوروبية

يعثر القارئ لابن خلدون، مقابل إحساسه المرّ بالتراجع الحضاري العربي الإسلامي، على استشرافه المُعجب بالنهضة الأوروبية الحديثة. فقارئ فصول المقدمة مثلاً يستشفّ منها بعض الإشارات التي تُرْهِص لبداية النهضة الأوروبية، مما يدلّ على أن ابن خلدون كان قريباً من الوعي بحداثة الغرب وتقدّمه في مقابل وعيه بتراجع حضارة العرب والمسلمين؛ فلقد كان يعيش في أعماقه جدلية الانحطاط الحضاري العربي وغروبه تجاه التقدم الحضاري الأوروبي ورقيّه.

ومن مجمل الإشارات التي عثرنا عليها يمكن أن نذكر أن ابن خلدون استشرف النهضة الأوروبية برصده ما يمكن اعتباره من نوع صدمة الحداثة الأوروبية المبكّرة على الأقلّ من خلال ثلاثة عوامل هي التالية:

أولاً: العامل العلمي: المعروف أن من دوافع التقدم والحداثة اكتساب العلوم العقلية والعمل بمناهجها والاستفادة من مخترعاتها. وقد بيّن ابن خلدون دور هذه العلوم وأنواعها وأثرها في تطوير الأمم الماضية في «فصل العلوم العقلية وأصنافها» (الم: 601/2)؛ فبعد أن تعرّض إلى دَوْر هذه العلوم في نهضة أمم فارس واليونان والروم والعرب والمسلمين في المشرق والمغرب، وبداية ركودها عند هؤلاء بركود ريح العمران، أشار إلى بداية ازدهار تلك العلوم في الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط ممّا يوحي

ببداية النهضة الأوروبية، فقال: «وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض روما، وما إليها من العدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وأن رسومَها هناك متجدّدة، ومجالسَ تعليمها متعدّدة، ودواوينَها جامعة، وحمَلتَها متوفّرون، وطلبتَها متكثّرون. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار» (الم: 604/2 ـ 605).

ثانياً: العامل الاقتصادي: في هذا العامل يعتبر ابن خلدون أن من مظاهر استشراف التقدم الأوروبي الازدهار الاقتصادي، التجاري على الخصوص، الذي أصبحت تعيشه الضفة الشمالية للبحر المتوسط. وإلى هذا العامل أشار ابن خلدون بقوله منوّهاً: «فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجّار الأمم النصرانية، والواردين على المسلمين بالمغرب، في رفَهِهم واتّساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف...» (الم: 441/2).

ثالثاً: العامل العسكري: وهو من أبرز الأسباب التي يعتبرها ابن خلدون فاعلة في قرب النهضة الأوروبية. لذلك نلفيه يشير إلى تفوّق الفرنجة في علوم البحر، وإنشاء الأساطيل إيحاءً منه بأن لا تقدّم ولا نهضة إلا بنهضة علمية وتقنية عسكرية. ولا شك في أن تأخُّر العرب العلمي والتقني العسكري وتقاعسَهم عن اكتساب وسائلهما، هو أحد أسباب فشل العرب في اكتساب وسائل النهضة والتقدّم والحداثة. يقول ابن خلدون آخر فصل «قيادة الأساطيل» مبيّناً سرّ تراجع العرب في السيطرة على البحار وتقدّم الأمم النصرانية: «ولما هلك أبو يعقوب المنصور، واعتلّتْ دولة الموحّدين، واستولت أممُ الجلالقة على الأكثر من بلاد الأندلس، وألجؤوا المسلمين إلى سيف البحر، وملكوا الجزائر التي بالجانب الغربي من البحر الرومي، قوِيَت ريحُهم في بسيط هذا البحر، واشتدّت شَوْكتهم وكثرت فيه أساطيلهم، وتراجعت قوة المسلمين فيه إلى المساواة معهم، كما وقع لعهد السلطان أبي الحسن ملك زناتة بالمغرب، فإن أساطيله كانت عند مرامِهِ[1] الجهاد مثل

---

(1) مرامِه من الفعل رمِهَ اليومُ رمَهاً: اشتدّ حرّه. ومرامِهُ الجهاد: اشتداد وطِيسه.

عدة النصرانية وعديدهم. ثم تراجعت عن ذلك قوة المسلمين في الأساطيل لضعف الدولة ونسيان عوائد البحر بكثرة العوائد البدوية بالمغرب وانقطاع العوائد الأندلسية، ورجع النصارى فيه إلى دينهم المعروف من الدربة فيه والمران عليه والبصر بأحواله وغلب الأمم في لجُه وعلى أعواده، وصار المسلمون فيه كالأجانب إلا قليلاً من أهل البلاد الساحلية لهم المران عليه لو وجدوا كثرة من الأمصار والأعوان، أو قوّة من الدولة تستجيش لهم أعوانه وتوضّح لهم في هذا الغرض مسلكاً. وبقِيت الرتبة لهذا العهد في الدول المغربية محفوظة، والرسم في معاناة الأساطيل بالإنشاء والركوب معهوداً، لما عساه أن تدعوَ إليه الحاجة من الأعراض السلطانية في البلاد البحرية، والمسلمون يستهبُّون الريح على الكفر وأهله. فمن المشتهر بين أهل المغرب عن كتب الحدثان أنه لا بد للمسلمين من الكَرَّة على النصرانية وافتتاح ما وراء البحر من بلاد الإفرنجة، وأن ذلك يكون في الأساطيل، والله ولي المؤمنين» (الم: 314/1 ـ 315).

ومن الملاحظ أن العرب والمسلمين، على الرغم من ثرواتهم ومواردهم المادية، ما زالوا يعيشون إلى اليوم بكل حدّة ضعف أحوالهم العسكرية. وذلك لتقاعسهم عن امتلاك القوة العلمية والتقنية النووية حسب مقتضيات العصر الحاضر في ذات الوقت الذي تتاح الفرص لدول أخرى وتُعانُ على امتلاكها، وخاصة إسرائيل التي لا تهتم إلا بما يكسبها قوة اقتصادية وعسكرية حتى تبقى لها السيطرة الكاملة على المنطقة العربية الإسلامية. ولو كان ابن خلدون حيًا في عصرنا لختم فصله، أو مقالته السابقة، بدل قوله: «وأن ذلك يكون في الأساطيل» بقوله: وأن ذلك يكون في القوة النووية. ومقابل هذا التقاعس المزري نراهم يهتمون بشؤون أخرى كمالية تستفيد منها الشركات الأجنبية أكثر من العربية، مثل البذخ في بناء القصور، واقتناء الجواهر، والتنافس على امتلاك أفخم الفنادق والقرى السياحية في الخارج، وغيرها مما لا يغنم العرب والمسلمون منه إلا التظاهر بالتقدم وادعاء الرقي.

والواضح أننا نرى في الإشارات السابقة أعمدة برنامج الحداثة الغربية والأسس التي بدأت تبني عليها مخطّطاتها في عصر ابن خلدون. أسس يمكن اختصارها ـ حسب منظوره أيضاً ـ في ثلاثة هامة بالنسبة إلى أيّ نهضة وحداثة، وهي الأسس العلمية والاقتصادية والتقنية العسكرية.

ويؤكد الباحثون كذلك أن هذه الأسس هي التي بها «بدأ التقدم العلمي والتقني يتسارع في أوروبا في القرن الرابع عشر ـ عصر ابن خلدون ـ؛ إذ اخترع الأوروبيون الطباعة والساعة الجدارية الآلية والمحراث المتعدّد العجلات والطواحين المائية والنظارات، كما أخذت الصناعات المعدنية تتنوّع وتقنيات الملاحة البحرية تتحسّن والأسلحة تزداد فتكاً، كما بدأت التقنيات المصرفية تزداد نجاعة والتشريعات الملائمة للاقتصاد الرأسمالي تتعمَّم؛ وجلب الأوروبيون إلى بلدانهم الكثير من النباتات الاستوائية مثل: التوت والسكر والأرز والقطن والعديد من أصناف الخضر... إلخ»[1].

وفي تلك الإشارات نجد أيضاً أن لابن خلدون لفتة حضارية حداثية من جهتين:

الأولى: تحذير العرب من قوة حديثة بدأت تنشأ في الضفة الشمالية للبحر المتوسط. وفي التحذير، ولا ريب، حثّ إذا انعدم التفاهم والحوار والجنوح للسلم على التهيؤ والاستعداد قبل فوات الأوان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ...﴾[2].

الثانية: إعجاب ابن خلدون بالنهضة الأوروبية والاعتراف لأهلها ببداية النهضة والتقدم؛ فهل يكون في هذا الاعتراف والإعجاب الإيحاء بدعوة

---

(1) الغائب في تأويلات العمران البشري الخلدوني، الهادي التيمومي، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس 2007: 146 ـ 147، عن الفصل الخامس من كتاب شارل عيساوي «تأملات في التاريخ العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991.

(2) سورة الأنفال، الآية: 60.

العرب والمسلمين إلى محاكاة المنهج الأوروبي والعمل به سبيلاً إلى التقدم والنهضة؟

ولكن العرب والمسلمين لم يعطوا أهمية لموقف ابن خلدون وتحذيره، ربما لاعتدادهم واقتناعهم بما لديهم من علوم، وخاصة لانشغالهم بالصراعات الداخلية على الحكم، حتى أنستهم الأطماع، والأهواء، وحبّ المناصب والجاه، الأخطار التي تتهدّدهم إلى أن وجدوا أنفسهم في الطريق إلى الانهيار أمام قوة طرف آخر كان يتربَّص بهم الدوائر منذ قرون. ولا شك أيضاً في أن هذا الآخر سيستمرّ في محاولات التربص والانقضاض حديثاً كما كان شأنه قديماً، إذا لم تتغيَّر عقليات العرب ومخطّطاتهم واستعداداتهم النفسية والاقتصادية والعلمية والحربية، واستراتيجياتهم السياسية والنهضوية، ولم يسعوا إلى امتلاك كلّ ما من شأنه أن يُكسبهم القوة والمنعة.

وعلى الرغم من هذا التوقّع لانحطاط العالم الإسلامي وإرهاصات النهضة الأوروبية هناك من الباحثين من تحفّظ إزاء الاعتراف بهذا الإرهاص وذلك التوقع بمثل السؤال التالي: «هل استشعر ابن خلدون نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وفهم أن نهضة جديدة تبدأ في أوروبا فيما العالم الإسلامي يسير نحو الانحطاط؟ لا يبدو الأمر على هذه الشاكلة لأن المقطعين في سياقيهما من النص لا يدلاّن على ذلك... إلخ»[1].

والمقطعان اللذان اعتمد عليهما صاحب التحفظ المذكور هما التاليان:

الأول، وقد مر بنا في ما سلف من أقوال ابن خلدون، يتعلّق بنزول الطاعون بالمشرق مثل ما نزل بالمغرب. وفيه رأى أن ابن خلدون لم يقصد من قوله: «وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض» توقّع الانحطاط العربي الإسلامي، وإنما رمى إلى «وصف العالم الإسلامي بعد

---

(1) المنحى الواقعي في تحليل ابن خلدون للقضايا الدينية، محمد الحداد، الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة»: 275/1.

الطاعون الأكبر في القرن الرابع عشر في مقابل العالم القديم الذي كان المسعودي (ت346/956) قد حفظ أخباره».

أما المقطع الثاني فيتعلق بالمثال الأول عندنا، أي بالعامل العلمي. وفيه ذكر الباحث نفسه أن «موضوعه (هو) اختفاء العلوم الفلسفية من المغرب والأندلس مقابل تواصلها في المشرق وفي بعض المدن الأوروبية، بدليل أنه يذكر اسم سعد الدين التفتازاني مثالاً على استمرار تلك العلوم في المشرق. وليست كتابات التفتازاني إلا استمراراً للعلوم الكلامية القديمة، ولا علاقة لها بالفكر الجديد الذي بدأ ينشأ في عصر النهضة الأوروبية»[1].

ونحن نعتبر أن هذا الاستنتاج فيه تضعيف من شأن اعتراف ابن خلدون بالتراجع الحضاري العربي في المشرق وظهور حضارة ناشئة في الغرب، ولعل السبب الذي دعا الباحث المذكور إلى استنتاج عدم دلالة سياق المقطعين على نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث رفعُ ابن خلدون من منزلة التفتازاني العلمية والتنويه بمدى اطّلاعه على العلوم الحِكمية مع أنه لا يستحقّ مثل هذا التنويه.

ويتمثل رأينا في أن سبب ذكر ابن خلدون مثالَ التفتازاني في هذا المقام، على الرغم من طريقته التي أفسد بها مناهج التأليف والتعليم بين المسلمين في اعتماده الواسع على الشروحات التعليمية وهي طريقة أعجمية حسب ما ذهب إليه أكثر من باحث[2]، ليس لعبقرية التفتازاني الفلسفية بقدر ما هو لنزعته العقلية التي تبدو ـ حسب قول ابن خلدون نفسه ـ في أن له تآليف «في علم الكلام وأصول الفقه والبيان تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل أن له اطّلاعاً على العلوم الحكمية وتضلّعاً بها وقَدَماً عالية في سائر الفنون العقلية» (الم: 604/2).

ومن ناحية أخرى فإن استشراف ابن خلدون نهضة أوروبية قادمة، هو

---

(1) نفسه: 275/1 ـ 276.

(2) انظر مثلاً: عبدالمتعال الصعيدي في كتابه المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب ومطبعتها، القاهرة، د.ت: 298.

استشراف صريح في نصه لا لبس فيه، وأن الدليل على استشرافه تلك النهضة الجديدة، حتى ولو لم يذكر لنا شيئاً من خصائصها، هو وصفه المعجب ببدايات نهضة العلوم فيها عكس وصفه بدايات خمول العلوم في العالم العربي الإسلامي. وإذا كان لم يُفِضْ القول في أسس تلك النهضة العلمية الأوروبية فلأنه ربما اعتمد على بعض الروايات من التجار أو الرحالة المتردّدين على البلاد الأوروبية مثل روما وغيرها من العواصم الأوروبية، حتى إنه اكتفى - كما سبق - بقوله: «بلغنا» (الم: 604/2)، ولم يقل: شاهدنا، أو رأينا، أو تبيّنا بعد التمحيص والتدقيق. . . إلخ. ولو ذكر لنا مثلاً أنه زار أوروبا ووصف ما تحفل به مدنها من علوم ونهضة لكانت محاسبتنا له أشدّ، ومحاكمتنا أدقّ.

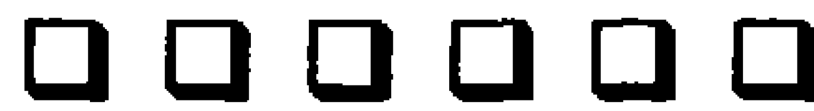
وهذا الاستنتاج يتأكّد لدينا أكثر إذا أخذنا في الاعتبار ما ذكره ابن خلدون في قوله السابق عن «العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية»، وفي وصفها بأنها «نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجدّدة، ومجالس تعليمها متعدّدة، ودواوينها جامعة، وحمَلتَها متوفرون، وطلبتَها متكثِّرون» (605/2).

ونحن لا نملك إزاء الاستنتاج نفسه إلا أن نشيم في هذا القول تعبيراً واضحاً عن إحساس ابن خلدون ببداية ازدهار العلوم الفلسفية في الضفة الشمالية التي تشير ولا شك إلى بدايات النهضة الأوروبية القادمة. وهل تكون نهضة وحداثة دون نَفاق أسواق العلوم الفلسفية وتجدّد رسومها، ودون مجالس تعليم ودواوين جامعات وأساتذة وطلبة كثيرين؟ وبعبارة أوضح هل يكون تقدّم في العلوم الفلسفية دون نزعة علمية وعقلانية، وهما من أهم أسس الحداثة كما بيّنا؟ ولو أن العلماء العرب في عصر ابن خلدون ومن جاؤوا بعدهم تفطّنوا لهذه الفلتة النهضوية الخلدونية لما كان لنا المصير الذي وصلنا إليه بعد ابن خلدون المفكر المجدد كما نعته عبدالمتعال الصعيدي في كتابه «المجددون في الإسلام».

وبعد هذا، فإذا أنكرنا استشراف ابن خلدون نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، فما الذي سنقوله في مثالينا الآخرين الثاني والثالث،

أي الاقتصادي والعسكري؟ نحن نذهب إلى أن لا مهرب لنا من اعتبار ابن خلدون كان حقًا يستشرف عالماً أوروبياً بدأ يخطو نحو النهضة مقابل عالم عربي بدأ ينحدر إلى الإفلاس فالانهيار، علماً بأن المقدّمة كلّها تبحث في دواعي مظاهر التأخّر العربي الإسلامي. ولو لم يكن ذلك هو هدفَ ابن خلدون لما بحث في العمران، والعصبية، والدولة وأعمارها، وعوامل قوتها وانهيارها، ومدنها وعلومها، وغير هذه الأمور مما اعتبره من أسس علم العمران وأركانه.

وإذا صحّ ما استنتجناه، وإنه لكذلك في منظورنا، فإن ابن خلدون يكون أوّلَ مفكّر عربيّ مسلم تنبّه للحداثة الغربيّة مع أنّها ما زالت في أولى خطواتها، وليس الطهطاوي أو أحمد فارس الشدياق أو خير الدين التونسي أو غيرهم. ولعل كل هؤلاء قد يكونون انطلقوا من أقوال ابن خلدون السابقة على إيجازها الشديد، فتوسّعوا في ما أوجزه ولمّح إليه تلميحاً؛ ولكنّ التاريخ أغفله في هذه الدعوة المبكّرة، وتعمد طرحه من سجلّه لإيجاز معالجته لقضية تستحقّ أكثر من مجرد الإشارة الموجزة. وها نحن اليوم ننبّه الغافلين لسبقه، ونعيد إليه بعض اعتباره بعد مرور أكثر من ستة قرون على وفاته.



الفصل السادس عشر
أصالة ابن خلدون وعصريته

ونحن نبحث في اتجاه الحداثة عند ابن خلدون، وهو اتجاه معاصرة كما يسمّيه الحداثيون، يعترضنا عنده اتجاه آخر هو اتجاه الأصالة. ولا نقول غيرها من المصطلحات لما قد يشتمّ منها من ماضوية وقدامة لا يرتضيها المتأصّلون حال كونهم، باعتمادهم نزعة البعث والإحياء، يرومون من الأصالة ـ حسب منهجهم الخاص ـ التقدم والرقي. ثم لأن الأصالة الحقيقية لا تدعو إلى التمسك الحرفي بالماضي والتراث، ولا العودة المتزمّتة إلى الأصول والثوابت، ولا الإمساك عن الارتواء من ينابيع المعرفة المتشبعة بنسغ الحاضر والمعاصرة. وإنما هي حركة مستمرة وجدل بين الماضي والحاضر، وتفاعل حيّ بين تلك الأصول والثوابت والجديد في ثقافتنا وثقافة الآخر. الأصالة هي تواصل حي، وتغيير وتجدّد، وانفتاح وإضافة، وتجاوز وخلق وإبداع في آن. فكيف تتجلّى الأصالة، وبعبارة أوضح كيف تبدو جدليّة الأصالة والمعاصرة، في خطاب ابن خلدون وتفكيره وحداثته؟

لقد تجلّت لنا الأصالة عند ابن خلدون، بعد قراءة وبحث وتأمّل في المقدمة والتعريف خاصة، في أنه لا يعتمد، كما يفعل كثيرون، على تقليد السابقين ومحاكاتهم في مناهجهم وعلومهم، بل هو يستنبط رؤاه، ويحدّد مجاله الموضوعي والمعرفي، اعتماداً على تجربته الشخصية، وثقافته العربية الإسلامية، وواقعه العربي الإسلامي في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، دون أن نغفل تأثّره بتراث السابقين، عرباً

ومسلمين كانوا أو أجانب من الذين تُرجِمت آثارهم إلى اللغة العربية.

ولا شك في أن مثل هذا الاعتماد لدى ابن خلدون هو الذي كان وراء إبداع ما أبدع، وابتكار ما ابتكر مثل تصحيح المنهج التاريخي، واستحداث علم جديد أطلق عليه اسم علم العمران البشري. وهذا هو الفعل الثقافي والحضاري الخلاق الذي علينا أن نقوم به نحن اليوم إذا أردنا إبداع واقع جديد معرفياً، والتقدم حضارياً.

وإذا كان ابن خلدون قد اعتمد التراث في مسيرته العلمية فلا يقدح هذا الاعتماد في أصالته، لأن التراث لم يجعل منه سلفياً زِمِّيتاً؛ ثم لأن الحداثة في عصرنا، كما نعلم، جعلت من التراث الأصيل عنصراً من عناصرها باعتماده آلية من آليات الإحياء، والتحاور والتجاوز في آن.

وللبرهنة على الأصالة الخلدونية نورد ما وصفها به المستشرق الإنكليزي هاملتون جب في قوله: «إن الأصالة الحقّ في مقدمة ابن خلدون لتُوجَد في تحليله المُسهب الموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تفعل فعلها في تكوين الوحدات السياسية وفي تطور الدولة. ونتائج هذا التحليل المسهب هي التي تمثل «العلم الجديد» الذي قال ابن خلدون إنه أوجده. وقد استمدّ بعض المواد التي بنى عليها تحليله من تجربته ـ وذلك أمر تؤكده بحق كل المؤلفات التي تحدّثت عنه ـ واستمدّ بعضها الآخر من المصادر التاريخية التي كانت لديه متّصلة بتاريخ الإسلام، ففهِمها وتأوّلها على نحو فذّ من طرح التحيُّزات القائمة»[1].

ومن عوامل أصالة ابن خلدون الروح الإسلامية التي تسري في ما كتبه، وخاصة في المقدمة التي يعنينا أمرها في هذا البحث. وهي تتمثل سواء في المعجم الإسلامي الذي يستقيه من شتّى العلوم سواء القرآنية أو الحديثية أو غيرها، أو في المنهج الذي حاكى فيه المنهجين الحديثي

---

(1) الأصول الإسلامية في نظرية ابن خلدون السياسية، في كتاب «دراسات في حضارة الإسلام»، هاملتون جب، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1974: 221.

والفقهي كما بيّناه أعلاه في آخر خصائص المنهج الخلدوني من الباب الرابع، أو في التفكير الإسلامي الذي فسَّر به وعلَّل عديد الأحداث والرؤى، وإلى هذا أشار عبدالرزاق قسوم لما قال: «إن النماذج الحداثية التي سقناها، والتي التقى فيها منهج ابن خلدون بأحدث النظريات الفلسفية والإيديولوجية، ما كانت لتُخفِي جانب الأصالة في منهجه. فقد جاء تصوّره لفلسفة العمران الاجتماعية من منظور فلسفي يحدِّد البعدُ الإسلامي قواعدَه، وبخاصة ما يسمّيه ابن خلدون بفكرة الاستخلاف»[1].

أما محمد عابد الجابري فاتّجه وجهة أخرى تمثّلت في أن أصالة صاحب المقدمة التي درسها من منظور الاتجاه البنيوي «تعود بالدرجة الأولى إلى كونه استطاع أن يربط بقوة بين العصبية وبين الشروط الموضوعية اللازمة لفاعليتها السياسية، وهي شروط ذات طابع اقتصادي واضح. إن ابن خلدون لم يفسر الحوادث التاريخية في الإسلام بالتعصب القبَلي المجرّد، ولا بالفاعل الاقتصادي وحده، بل إنه وسّع مفهوم العصبية ليدرج فيه مجموعة متنوّعة من العلاقات والترابطات والفاعليات البشرية الناجمة ليس عن النسب أو ما في معناه وحسب، بل تلك التي ترجع أيضاً إلى العلاقات الاقتصادية وأنواع الصراع الذي يستهدف الحصول على مستوى من العيش أحسن»[2].

ويستدلّ بعض الباحثين الآخرين، مثل عبدالحق منصف، على أصالة ابن خلدون بأدلّة أعمق تعتمد آليتي الموازنة والمقارنة من جهة، وآلية تحليل خطابه التاريخي من جهة ثانية؛ فيرى في الآلية الأولى أنه «يمكن اكتشاف أصالة ابن خلدون بمقارنته بمن سبَقه أو لحِقه داخل الحقل الثقافي الإسلامي الكلاسيكي كالطبري (تاريخ الرسل والملوك)، والمسعودي (مروج الذهب)، ومسكويه (تجارب الأمم)، والبيروني (الآثار الباقية عن القرون الخالية)، والكافيجي (المختصر في علم التاريخ)، والسخاوي (الإعلان بالتوبيخ لمن

(1) قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، عبدالرزاق قسوم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49: 63.

(2) فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، الجابري: 249.

ذمّ التاريخ)، وابن الجوزي (المنتظم في التاريخ)، وغيرهم كثير»؛ كما يرى في الآلية الثانية أنه «يمكن رصد هذه الأصالة في عدة مستويات منتقاة»، لكنه لا يذكر منها إلا مستويين: «أولهما: مستوى تصوّر التاريخ، وثانيهما: مستوى الفلسفة الثاوية وراء هذا التصور»[1].

وفي تحليل مظاهر الأصالة الخلدونية التي اكتشفها نفس الباحث السابق، أي عبدالحق منصف، من خلال المستويين المذكورين يجد، في ما يقول، أن تلك الأصالة «تكمن... في إدراكه تدخّل الحكاية في الخطاب التاريخي. وقد ربط تسرّب الحكاية هذا بتدخّل الذاتية والأهواء وإرادة التزييف في نقل الأخبار التاريخية، كما ربط هيمنة الحكاية هاته بغياب مرجع عقلاني يعتمده المؤرخ في تعامله مع الأخبار التاريخية (هو بالذات نظرية العمران)»[2].

ويستخلص الباحث المذكور من هذا الاستنتاج الذي تحوّل فيه الخطاب التاريخي في الثقافة الإسلامية إلى حكاية تكرِّس أهدافاً ثيولوجية، خلاصة رأيه في القضية، فيقول: «وإذا كان للمقدمة الخلدونية من أصالة فهي ترجع أولاً في نظرنا إلى أنها أقامت الحدود، بشكل ضمني أحياناً ومعلَن أحياناً أخرى، بين الحكاية والتاريخ، بين خطاب الفرجة والتخييل الذي تُطْرَف به الأندية إذا غصّها الاحتفال وكذا العبرة الدينية ذات الغايات الأخلاقية الخالصة، وبين خطاب العلم والعقل الذي يُقيمه المؤرخ خضوعاً «لمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات»...»[3].

وممّا تبدو فيه أصالة ابن خلدون أيضاً اعتماده، كما رأينا، خطاب الترسيل الذي دعاه إلى التأصيل الأسلوبي برفض التصنُّع والتصنيع من تسجيع وغيره، والعودة إلى الأسلوب العربي الأصيل المتحرّر من قيود

---

(1) المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون، عبدالحق منصف، عالم الفكر، مج 37، عدد 1، يوليو ـ سبتمبر 2008: 76.

(2) نفسه: 79.

(3) نفسه.

الزخارف الشكلية والقوالب البيانية التي تقمَع الخطاب الأصيل المُشرق، وتحُول بينه وبين ارتياد الجماليات الشكلية للتعبير عن دقائق المعاني وخفايا أسرارها.

على أن هناك من نفى الأصالة عن ابن خلدون في بعض الأجزاء من تاريخه لا غير. ويتجلّى هذا النفي في ما ذكره ناصيف نصار في قوله: «فالمؤرخون يُجمِعون على نفي الأصالة عن الكتاب الثاني (من تاريخ العبر) الذي هو في رأيهم عبارة عن تجميع لا قيمة له إلا من حيث هو جزء ضروري في مشروع تاريخ شامل. ومن جهة ثانية يجمعون على الإشادة القيِّمة الخارقة للكتاب الثالث، من حيث هو وثيقة عن تاريخ المغرب. يقول روبير برنشفيك في هذا الصدد: إن الكتاب الثالث من مؤلف ابن خلدون هو بالنسبة إلينا مصدر لا يضاهَى في اتّساع آفاقه ودقّة أخباره ووفرة معلوماته ودرجة الصحة فيها»[1].

ومهما خاض الخائضون في أصالة ابن خلدون من عدمها، فإن للباحثين في علم الجمال رأياً رائداً في مفهوم الأصالة وهو حسب ما ذهب إليه ر.بولان: «إن العمل الأصيل هو ذلك الإنتاج الجديد الذي يحدث في مجرى التاريخ ضرباً من الانفصال، وكأنما هو حقيقة فريدة تندّ عن كل تفسير وتفلت من طائلة كل مقارنة».

ويعلق زكريا إبراهيم على هذا المفهوم الدقيق للعمل الأصيل، فيقول: «ومعنى هذا أن الأصيل في نظر ذلك الباحث إنما هو الشيء الذي لا يشبه من أي وجه من الوجوه أي شيء آخر سبق لنا إدراكه أو تقبُّله أو معرفته! فالأصيل هو الحدث المبتكر الذي نصطدم به، فلا نملك سوى أن نتعجّب، ونقلق، ونبدي أمارات الدهشة! وليس في استطاعتنا أن نقف جامدين أو غير مكترثين بإزاء العمل الفنّي الأصيل، فإن أصالته لتجعله يجتذب انتباهنا، وينتزع إعجابنا، والإعجاب إن هو إلا الإحساس الجمالي بعينه... والعمل

(1) الفكر الواقعي، نصار: 127.

الأصيل أيضاً هو ذلك الإنتاج الصادق الذي تنكشف لنا حقيقته كَسِرٌ يُذيعه علينا الفنان للمرة الأولى، فنعجب كيف أننا ظَلَلْنا نجهله كل هذا الزمن. . .»[1].

بناءً على هذا التحليل لمفهوم الأصالة الحقّ من منّا بإمكانه أن يُنكر أصالة ابن خلدون في المقدمة التي فيها ابتكر علم العمران البشري، وحدّث منهج علم التاريخ، وأحيا فنَّ الترسيل الأصيل. ثم أليس سببُ هذه الأصالة ما نطلق عليه اليوم فيها بوجه ما الحداثة.

وأما عصرية ابن خلدون فتبدو في أن ما خلّفه لنا من تراث، خاصة المقدمة والتعريف، والمنهج الذي ما زال يقدّم لنا ـ على الرغم من تأخّرنا عن عصره ـ أفكاراً ورؤى صالحة لنا في عصرنا الحاضر. كلّ ذلك على الرغم من النقد الذي وُجِّه إليه من مثل إخفاقه في المطابقة بين التنظير والتطبيق، أو ارتكابه عديد الخروقات[2]؛ أو أن رؤيته ماضوية تراثية[3]؛ أو أنه لم يتصوّر مشروع إحياء الحضارة العربية الإسلامية التي يعلم أنها ـ وهو يذكر ذلك بكلّ وضوح ـ في صُلب الاحتضار[4]. وهو نقد لا يمكن في نظرنا أن يُوجّه إلى ابن خلدون وحده دون غيره من المفكرين والحداثيّين، نظراً إلى أن ما وقع فيه من مآخذ سببه ثقافته ومنهجه ومحاكمة مقدمته وآليات علومه بمنظور معاصر جديد.

وعصرية ابن خلدون، أو معاصرته، لها معنى خاص حدَّده لنا عبدالحميد مزيان تحديداً دقيقاً يبعدها عن كل التباس لما قال: «إذا تحدّثنا عن معاصرة ابن خلدون فإننا لن نعني بذلك انسجامه مع الوضعية كما نراها

(1) مشكلة الفن، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، د.ت: 184.

(2) انظر مثلاً: الطيب تيزيني، الحياة الثقافية، عدد 173، ص19، وقد تعرضنا إلى ذلك في ما سبق.

(3) ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي، الحبيب الجنحاني، الحياة الثقافية، عدد 173: 21.

(4) دائرة المعارف التونسية، محمد الطالبي، القسم الرابع سنة 1994: 32.

من خلال تأثرنا بالوضعية الغربية، بل المقصود من معاصرته هو صلاحية فكره كمنطلق للبحث في عالمنا العربي الإسلامي بموضوعية علمية حقيقية...»[1].

إنَّ صفحات ممّا كتبه عن مساوئ التركيب الاجتماعي القَبَلِي، والتكالب على السلطة، ومساوئ نظم الحكم، وعواقب الظلم، والاستبداد، والفِتن والانقسامات والفوضى، والتحذير من التراجع الحضاري والانهيار، والدعوة إلى اعتماد المعارف والعلوم وحقوق الإنسان، إنّ كل هذه القضايا ما زلنا نعيشها في واقعنا المعاصر بحدّة بالغة.

وبسبب هذه المعاصرة الخلدونية أشاد الباحثون بما كتبه عنها ابن خلدون وفيها، وبمميزاتها. نذكر منهم الباحث المغربي علي أومليل في استنتاجه الذي توصل فيه إلى «أن ابن خلدون يمثل عند العرب المحدثين شيئاً متميزاً. فهو عندهم صاحب الفكر «المعاصر» بحقّ، وبعبارة أخرى فابن خلدون إنما هو التراث حين يكون «معاصراً». وقد يبدو في الجمع بين كلمتي «التراث» و«المعاصرة» شيء من المفارقة. ولكن بالضبط هذا هو ما يطلب من ابن خلدون. أو ليس هو عندهم صاحب النظريات التي تستمرّ صلاحيتُها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل مجتمعات بلدان المغرب؟ أو ليس هو السابق لوضع علوم إنسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع؟ صحيح أن العرب المحدثين، وهم يهتمّون هذا الاهتمام البالغ بالتراث فإنه لا يعني عندهم مجرّد ثقافة أُنتجت في ماض فلزمت حدود الماضي، بل إنّ هذا التراث يُطلب ليُستثمر فيما يعنيهم من قضايا، وليُجيب عن أسئلة اليوم، وابن خلدون عندهم بالذات هو خير من يمثل «المعاصرة» في التراث، رغم ما يبدو في هذا التعبير من تنافر».

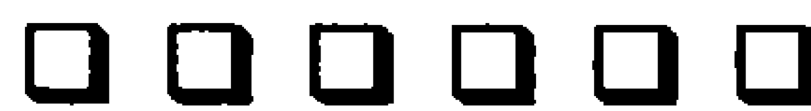
---

(1) التوازن بين الفكر العلمي والفكر الديني عند ابن خلدون، علي أومليل، الحياة الثقافية، سنة 5، عدد 9، ماي ـ جوان 1980: 104.

ويقول أيضاً عن سرّ اهتمام العرب المحدثين بعبقرية ابن خلدون: «قد يفسَّر هذا الاهتمام بكون المفكرين العرب المحدثين قد وجدوا في ابن خلدون موضوعاً خصباً لِمَا أصبح يشغلهم من قضايا... فرجع مفكرو النهضة كثيراً إلى ابن خلدون. ولعل حيوية فكر الرجل عندهم تتمثل في أنهم ناقشوه كثيراً، كما لو كان واحداً منهم يواجه ما قد واجهوه من مشكلات...»(1).

ويقول محمد عابد الجابري مؤكداً هذه الرؤية العصرية: «لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحسّ عند مطالعته بأنه يتحدّث فعلاً إلينا، وبأنه فعلاً منا وإلينا، وبالتالي نشعر بأنه أكثر معاصرة منا لأنفسنا وواقعنا، وبعبارة أخرى إننا عندما نقرأ (المقدمة) نشعر بأننا نقرأ فعلاً ما لم نكتبه بعد، ونسمع فعلاً ما لم نقله بعد. إننا نكتشف فيها ما هو بمثابة (الهو) الحضاري بالنسبة إلى وجودنا الحاضر...»(2).

تلك هي باختصار شديد مجمل الآراء في أصالة ابن خلدون ومعاصرته. آراء اختلفت وتباينت ولا شك، لكنها أثبتت على كل حال أن له منهما حظاً ومقداراً، وهو ما أفضى بنا إلى اعتباره أصيلاً من ناحية، ومعاصراً من ناحية أخرى. وفي الجمع بينهما ما يستجيب لحداثتنا التي إليها نسعى، ونهضتنا التي إليها نرنو.



(1) ابن خلدون والتجاوز الممكن، علي أومليل، في كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون» بالقاهرة 1962: 325.

(2) ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، محمد عابد الجابري، الحياة الثقافية، عدد 9، ماي ـ جوان سنة 1980: 135.

الفصل السابع عشر
ابن خلدون وعلم المستقبل

لقد اجتهدنا، في ما سبق من هذا البحث، في تلمُّس مدى أصالة ابن خلدون ومعاصرته وحداثته. فهل بإمكاننا إضافة إلى كل ذلك أن نعثر لديه أيضاً على توقّعات ورؤى مستقبلية نستشرف بها مستقبلنا العربي الإسلامي القادم.

ولوضع القضية في إطارها المنهجي نقول: إن الاهتمام بالمستقبل هو اهتمام قديم رافق الاهتمام بمعرفة الكون واستكناه غوامضه وأسراره، وفي مقدمتها الاهتمام بمسألة الزمن للهيمنة على حركته والتحكّم في مساره. ومن أبرز من عُنِي بالمستقبلية ضمن هذا الاهتمام القديم الأديانُ والفلاسفة والمؤرخون الذين ينتمي إليهم ابن خلدون نفسه موضوع بحثنا الذي نبحث.

لكن بداية تأسيس المستقبلية من حيث هي علم إنما كانت مع ظهور الدراسات المستقبلية في نهاية القرن الخامس عشر بصدور كتاب «اليوتوبيا» أو المدينة الفاضلة سنة 1516 للإنكليزي توماس مور (1477 ـ 1535) حيث طرح «تصوُّراً مستقبليًا للمجتمع المثالي الذي يخلو من كافة أشكال الاضطهاد والظلم والأنانية».

ثم ظهر بين نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ميلادياً كتاب «أطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون (1561 ـ 1626)، وفيه طرح «رؤية مستقبلية للعالم من خلال تصوُّره لمجتمع جديد يعتمد على العلم وسيلة

أساسيّة لتغيير العالم والسيطرة على الطبيعة وتحقيق مستويات حياتية أفضل للبشرية»[1].

ويرى آخرون أن علم المستقبليات إنما ظهر بأسس علمية أدقّ في القرن التاسع عشر مع صدور كتاب «نموّ السكان» للاقتصادي الإنكليزي توماس مَلْتوس (1766 ـ 1843). وفيه اقترح الحروب حلاً للتخلص من تضاعف أعداد الفقراء والهامشيين والتضخم السكاني ومخاطر الصراع الطبقي والتناقض الاجتماعي الذي أنتجته الثورة الصناعية.

لكنّ آخرين، غير هؤلاء وأولئك، اعتبروا أن هربرت جورج ويلز (1866 ـ 1945)، بإنجازه سلسلة من الكتب، منها كتابه «توقّعات» الذي أصدره في بداية القرن العشرين (1901)، وألقى حوله محاضرة في المعهد البريطاني أوائل عام 1902[2]، هو الرائد الحقيقي للدراسات المستقبلية.

ولا ننسى أيضاً أن الأدب العلمي قد أسهم في تطوير علم المستقبل ودفعه إلى عديد الكشوفات التي صوّرها تخييلاً. ومن أبرز ممثليه الفرنسي جول فيرن (1828 ـ 1905) بعديد الرحلات والروايات، مثل: رحلة إلى مركز الأرض، ومن الأرض إلى القمر، وعشرون ألف فرسخ تحت البحر؛ والإنكليزي هربرت جورج ويلز المذكور سابقاً بمثل رواياته: اختراع آلة الزمن، والإنسان الخفيّ، وحرب العوالم... إلخ[3].

وذهبت جماعة أخرى إلى أن المستقبلية إنما تمثّلت بقوة في ذلك المذهب الأدبي والفني الذي صاغه الشاعر الإيطالي الإسكندراني فيليبو

---

(1) الدراسات المستقبلية: الإشكاليات والآفاق، عواطف عبدالرحمٰن، عالم الفكر، مج 18، ع4، يناير ـ مارس 1988: 10.

(2) نفسه: 11. ومستقبليات، أحمد أبو زيد، كتاب العربي، الكويت، عدد 80 أفريل 2010: 11، 124.

(3) انظر عن جول فيرن الموسوعة العالمية Encyclo. Universalis: مج 23/472 ـ 474. وعن هربرت ويلز نفس الموسوعة: 23/839 ـ 840.

تومازو مارِينَتّي[1] في البيان (المانيفستو) الذي ظهر في جريدة «لو فيڤارو» الفرنسية بتاريخ 20 فيفري 1909.

ولترويج أسس الحركة المستقبلية أصدر مارينَتّي أثناء الحرب العالمية الأولى مجلة باسم «المستقبلية»، كما أصدر بيانات أخرى حدّد فيها مبادئها مثل البيان الثاني «لنقتل ضوء القمر» في أفريل من نفس السنة، وهو أهمّ نصوصه على الإطلاق[2].

من هذه المبادئ نذكر أن المستقبلية دعت إلى الانفصال عن الماضي، والنزوع إلى الجديد، والإبحار إلى المستقبل المجهول، والتحرّر من القيود والمألوف، والرغبة الشديدة في المغامرة والمخاطرة، وعدم الالتزام في الشعر بالوزن والقافية وبقواعد تركيب الجملة وبعلامات الترقيم... إلخ. وعلى الرغم من تطرّف هذه المبادئ في نظر خصوم المستقبلية، ومهاجمتها أصول الحضارة الأوروبية، فقد وجدت لها أنصاراً من مذاهب فنية أخرى مثل: التكعيبية والتعبيرية والسريالية في الفن التشكيلي خاصة، ومن مذاهب سياسية متطرفة مثل: الفاشية.

وفي العصر الحديث غزُر الاهتمام بالدراسات المستقبلية لدى جميع

---

(1) فيليبو تومازو مارينتي Filippo Tommaso Marinetti (1876 ـ 1944): هو شاعر وكاتب إيطالي بالإيطالية والفرنسية. ولد بالإسكندرية (مصر)، وزار عدة عواصم، منها تونس التي ألقى بها في دار أليجري دانتي (دار الثقافة المغاربية ابن خلدون الآن) محاضرة بتاريخ 21 أفريل 1931 (جريدة «لابريس» الفرنسية اللسان بتونس، 7 يناير/ جانفي 2010، ص10). وقد كان من المدرسة الرمزية، لكنه لم يلبث أن تنكر لها، وصار من أبرز المبشرين بالحركة المستقبلية. من عديد المراجع التي تحدثت عنه: الموسوعة العالمية (Ency. Universalis)، طبع فرنسا سنة 1995. مج 571/14 ـ 572. ومدخل المدرسة المستقبلية، في كتاب المصطلح في الأدب الغربي، ناصر الحاني، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1968: 132 ـ 134؛ وانظر عنه: المحور الخاص بمناسبة مرور مائة سنة على تأسيس الحركة المستقبلية بعنوان «مارينتّي الإسكندراني فاتح أبواب المستقبل»، مع ترجمة نص بيان الحركة، في جريدة أخبار الأدب (القاهرة)، عدد 814، 15 فيفري 2009: 15 ـ 22.

(2) أخبار الأدب (القاهرة)، عدد 814، م.س: 16.

الشعوب وفي مختلف الاختصاصات العلمية بعد أن أصبحت المستقبلية علماً باعتبارها تُمثل سُبُل النهضة الشاملة والانطلاق نحو تشكيل المستقبل، وامتلاكه. وفي هذا الإطار كثُرت، في جميع الاختصاصات، المخطّطات الخماسية والعشرية، واعتماد الإحصائيات ومشروعات التنبّؤ وما يلزمها من استعداد لمجابهة ما سيطرأ من نتائج الوقائع والأحداث؛ حتى آل الأمر إلى أن أصبح المستقبل علماً من العلوم الاجتماعية يُدَرَّس في المعاهد والجامعات، وأنشئت له سنة 1973 وزارة في السويد، وهذا عدا المؤسسات والهيئات العلمية المتخصصة في شؤون المستقبل بدول أوروبا وأمريكا وغيرها[1].

ولم يكن العرب بزاهدين أو غافلين عن المستقبليات قبل أن يصبح علم المستقبل علماً قائم الذات في العصر الحديث؛ فإضافة إلى ما ورد في تراثهم من توصيف واستشراف للغد والزمن الآتي، نجدهم يشتغلون في العصر الحديث بهذا العلم مثل قسطنطين زريق (ت2000) في العديد من كتبه وخاصة منها كتابه «نحن والمستقبل» (1977)، وفيه ربط بين التاريخ (علم الماضي) والمستقبل (علم الآتي)، فرأى أن أهمية التاريخ تكمن في أنه تمهيد للمستقبل. ذلك أن «التاريخ ـ كما يقول ـ يظل عملاً آلياً تمهيدياً إذا اقتصر على تحقيق الأصول والتثبّت من الأحداث ورواية الأخبار، ولم يتقدّم من هذه الجهود الضرورية حقاً إلى التفكير التاريخي. أما إذا بلغ هذه المرتبة، وكان سليماً حيًّا، فلا بدّ للقائم به من مجابهة الحاضر والتطلّع إلى المستقبل؛ لأن معرفة الماضي إنما تتمّ بقدر ما تسهم في إدراك الحاضر والإعداد للمستقبل»[2]. وهذا عدا ما كتبه من دراسات وكتب أخرى مثل: «أيّ غد؟» (1957)، و«نحن والتاريخ» (1959)، وغيره من دراساته وبحوثه العديدة[3]. فهل كان ابن خلدون في رؤيته

(1) الدراسات المستقبلية: الإشكاليات والآفاق، عواطف عبدالرحمٰن، عالم الفكر، م.س: 13.

(2) نحن والمستقبل، قسطنطين زريق، ط1، دار العلم للملايين، بيروت 1979: 11.

(3) انظر عن قسطنطين زريق وحياته وآثاره: قسطنطين زريق رائد الفكر القومي والعقلانية الخلقية، نشرية أعدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بمناسبة منحه الجائزة التقديرية في الثقافة العربية، تونس 1999؛ وموسوعة العلماء والأدباء العرب=

الحضارية مستقبلياً قبل ظهور علم المستقبل المعاصر؟

في الجواب نشير إلى أن الباحثين وقفوا من هذه القضية عدة مواقف يمكن حصرها في ثلاثة:

منهم من رأى أن ابن خلدون لم يستطع التخلص من سلطة الماضي. ومنهم من رأى أنه ظل معاصراً لواقعه وزمنه، وهو ما أهاب ببعض الباحثين لدراسته من منظور الواقعية والفكر الواقعي مثل ناصيف نصار. ومنهم من رأى أن آثاره تنطوي على رؤية مستقبلية تصلح أن تكون لنا، نحن العرب والمسلمين، لبِنةً وأساساً في خضم صراعنا الحضاري الراهن، ودعامةً لطموحنا المشروع إلى النهضة والتقدم والحداثة.

وتمثيلاً لهذه المواقف التي يجدر بنا التعرض لها في قضية ابن خلدون والمستقبل نذكر أولاً الموقف الذي اتّخذه محمد عابد الجابري. فقد جاء في دراسة له بعنوان «ما تبقّى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون»، ما نصه:

«إذا كان صحيحاً أن ما يجعلنا نشعر اليوم بأن الخلدونية أقرب إلينا من أنفسنا هو أنها تُحدثنا عمّا لم نعد بعد قادرين على الكلام فيه، أي على مواجهته بالتحليل والتعرية والنقد، فإنه لصحيح كذلك أن ما يُبعِدها عنا هو أنها كانت ـ وما تزال ـ ذات بعد واحد: إنه البعد الذي يتحدّد بالاتجاه إلى الماضي والإعراض عن المستقبل، وإذن فلا بدّ من تحرير الخلدونية من قيود هذا البعد الواحد بجعلها تتّجِه إلى المستقبل بنفس الاهتمام الذي اتّجهت به إلى الماضي أو أكثر حتى يغدُوَ في الإمكان جعلُها فعلاً معاصراً لنا، وبالتالي تحويلها إلى مشروع قابل للتحقيق، للإغناء والتطوير. نعم! لقد

= والمسلمين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل 2006: 11/166 ـ 170. وللاطلاع على مثال من الإسهامات العربية في حقل الدراسات المستقبلية ينظر العدد الخاص بالدراسات المستقبلية من مجلة عالم الفكر السابق ذكره؛ وعبدالرزاق الحمامي: الفكر العربي المعاصر واستشراف المستقبل، الحياة الثقافية (تونس)، عدد 197، نوفمبر 2008، ص32 ـ 44.

تحدث ابن خلدون عن كل شيء إلا عن المستقبل، وحتى قضايا (الحاضر) التي تحدث عنها لم يكن يهمّه منها إلا ما كان لها من دلالة بالنسبة إلى الماضي. أما المستقبل فلقد كان غائباً تماماً عن مجال اهتمامه إذ لا نجد له أي أثر في تفكيره، لا على شكل حلم فلسفي، ولا على شكل دعوة إصلاحية، ولا على صورة موعظة أو عبرة... إلخ».

ويواصل الجابري توصيف هذا الموقف من ابن خلدون تجاه المستقبل العربي الإسلامي، فيقول: «ولم يكن هذا الموقف منه من غير وعي، بل لقد فعل ذلك لأن هدفه كان تشييد نظرية في المجتمع العربي تصلح لتفسير تاريخه وتصحيح معرفة الناس لهذا التاريخ. وكان يرى أن هذا هو ما يميز فعلاً علمه الجديد عن سائر علوم عصره. لقد كان اهتمامه كله منصرفاً إلى الممكن الذي حصل، لا إلى الممكن الذي سيحصل»(1).

ثم يختم تحليله بضرورة إحلال الخلدونية رؤية مستقبلية، ولكن بشروط نتجاوز بها ما علِق بها من عوائق إبستمولوجية، فيقول: «إن دعوة المستقبل، بل رسالته، تتطلّب منا تحرير واقعنا من السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهدّدنا نحن كذلك بنفس المصير. إن ما تبقّى من الخلدونية هو ما يجب أن ننجزه، وليس ما أنجزته»(2).

وممّن شايع الجابري ووقف ضد ترجيح قول ابن خلدون بالمستقبلية الباحث التونسي محمد الحداد في قوله واصفاً حداثة ابن خلدون: «هي حداثة الشخص المتخلص من ضغط الحاضر والمتأمل في أخبار الماضي وعبرَه، وليست حداثة المستشعر لما سينفتح عليه تاريخ الإنسانية من تجديد جوهري في المستقبل، والفارق شاسع بين الأمرين»(3).

---

(1) ما تبقى من الخلدونية: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، محمد عابد الجابري، الحياة الثقافية، عدد 9 ماي ـ جوان سنة 1980: 138.

(2) نفسه: 140.

(3) المنحى الواقعي في تحليل ابن خلدون للقضايا الدينية، محمد الحداد، ابن خلدون ومنابع الحداثة: 276/1 ـ 277.

إن هذا الموقف المتحفِّظ من مستقبلية النظرية الخلدونية يقابله موقف آخر متحرِّر، ومتسامح إزاء ما توحي به من بعد استشرافي مستقبلي. وقد عبّر عن ذلك عبدالوهاب بوحديبة حينما أكّد «أن «كتاب العبر» و«المقدمة» ما زالا، أكثر من أي وقت مضى، يعبِّران عن واقع حالنا، إذ فيهما مقاربة موضوعية للماضي، ونظرة متبصِّرة للحاضر، واستشراف جريء للكونية. هذا ما تقدِّمه آثاره وهو ما لا يُثمَّن بثمن»(1).

وكذلك عبّر الباحث علي حسين الجابري عن نفس الموقف فرأى أن فلسفة الحضارة وقوانينها عند ابن خلدون قد كشفت عن «نظرة مستقبلية ـ متفائلة ترهن الخروج من المأزق بتغيّر النوايا نحو الأحسن. . .»(2).

وأيًا كانت مواقف الباحثين من مستقبلية ابن خلدون، فإننا لا يمكن أن ننكر ما توحي به آثاره حينما تعالج بقراءة متأنّية جديدة، وتأويل حديث، من دعوة إلى تجاوز سلبيات الماضي والحاضر التي نقدها بكثير من المرارة والجرأة لما شامه فيها من ضياع فرص التمدن والرقيّ عن أمة العرب والإسلام. ولا شك في أن ذلك النقد، موضوعياً كان أو ذاتياً، إنما هو تعبير مُضمَر عن تَوْق إلى المستقبل الأفضل معرفة وتمدُّناً وقوة ومنَعة. ثم إن فعله المعرفي هو نفسه تخطيط عبقري للمستقبل المونق الذي كان ينتظره لأمته العربية الإسلامية بفارغ الاصطبار، ويتوق إليه بكل لهفة وشوق شأننا نحن اليوم أمام ما نعيشه من تشاؤم وإحباط، وآمال وطموح.

ومن مظاهر رؤية ابن خلدون المستقبلية ما كنّا رأيناه في ما سبق عندما ذكر أن الوباء الذي أصاب وطنه المغاربي والعالم بين سنتي (748 ـ 1348/749 ـ 1349) قد كان من الدوافع التي وجّهته إلى كتابة تاريخه «كتاب العبر» نظراً إلى التحوّل الذي أصاب العالم بأسره جرّاءه، «فاحتاج ـ كما

(1) ابن خلدون شاهد متبصر، عبدالوهاب بوحديبة، رحاب المعرفة، عدد 55، جانفي ـ فيفري 2007: 9.

(2) علم العمران عند ابن خلدون بين المنهج العلمي والرؤية النقدية، علي حسين الجابري، رحاب المعرفة، عدد 52، جويلية ـ أوت 2006: 54.

قال ـ لهذا العهد من يدوِّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنّحل التي تبدَّلت لأهلها، ويقفُو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده» (الم: 63/1).

في هذا الفعل التاريخي إشارة بالغة إلى أن ابن خلدون قد رام تحدّي فعل الطاعون مدمِّر التاريخ البشري، ومهدِّد الحضارة الإنسانية بالإفناء والنسيان، وقصد إلى انتصار الذاكرة البشرية باشتراع فعل حداثي هو كتابة التاريخ البشري بمنهجية جديدة حفاظاً على مستقبل تلك الحضارة المهدّدة بخطر المحو والإفناء. والأكيد أن هذه الرؤية هي التي دفعت بفتحي المسكيني إلى القول: «إنه (أي ابن خلدون) لم ير من طريقة جذرية لتأمين المستقبل سوى تحويل الماضي أو ما قبل الطاعون إلى أرشيف تأسيسي هو يَنبوع أنفسنا في عصور ما بعد الطاعون. ليس ذلك من أغلاط المؤرخين بل هو تقنية الملّة في التأريخ لمستقبلها. كل ملَّة هي جهاز لتأمين المستقبل من خلال بناء أكثر ما يمكن من الذاكرة لكلّ الذين لم يُولَدوا بعد. إن مستقبل كل ملّة هو ماضيها وقد تحوّل إلى ذاكرة طويلة الأمد أو عابرة للأجيال. ولكن من غير أيّ قدرة داخلية على النسيان الإيجابي»[1].

ومن آليات التوجهات المستقبلية التي أوحى بها ابن خلدون إلى قارئه، يمكننا أن نستخلص بعضها من كتابيه «المقدمة» و«التعريف» في ما يلي:

أولاً: العقلانية، وهي التي نظر بها ابن خلدون إلى الماضي والحاضر، واستشرف بها المستقبل بما يمكن أن يُستشفّ مما ارتآه من نظريات ورؤى وأفكار وعلوم تساعد على معرفة أسرار الحياة ونظامها، وفهم الإنسان وإصلاحه، وتطوّر حضارته وتقدمه، وتعمل على نشر الحقوق بين الناس: من حرية، وعدل، ومساواة، وتعليم، وعمل، ورفاه اقتصادي، ومعاش كريم، وغيرها.

---

(1) ابن خلدون والمستقبل: مدخل إلى فلسفة الجمهور، فتحي المسكيني، في الكتاب الجماعي «ابن خلدون ومنابع الحداثة: 621/2.

ثانياً: النقد، وبه وصف حاضره المتدهور وزيَّف واقعه المضطرب، وبيّن ما فيه من أمراض اجتماعية واقتصادية وسياسية، ودلّ على دور هذه الأمراض في تراجعِ أمة العرب والإسلام وتسارعِها إلى التفكّك والانهيار؛ كما دعا، في ما يُستشفّ من نقده، إلى ضرورة معالجتها وتلافيها بعقلانية وحكمة وتبصُّر ضماناً لمستقبل الأمة وإشعاعها وتقدّمها.

ثالثاً: الانتصار لمجتمع متماسك البُنَى والأجهزة اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، ولدولة عربية إسلامية عتيدة، قوية روحياً ومادياً. وهو ما توحي به تحليلاته ونقوده لأنظمة عصره.

وليس في الإمكان الآن أن نتتبّع كلّ ما نتوقّع أنه هجَس في نفس ابن خلدون وانتظره لأمته من واقع جديد مزهر، ومستقبل يانع مشرق. على أنه يكفينا الآن أن نقول: إن كلّ ما كتبه في آثاره ينبع من هذه النزعة المستقبلية، والرغبة في بعث حضاري حديث؛ لكنه عندما شام هذا المستقبل، ويا لحسرته وحسرتنا معه! بدا له غائماً في الضفة الجنوبية للبحر المتوسط، في حين بدت مخايلُه مشرقة تشِعُّ في سماء ضفَّته الشمالية. وقد أثبتت الأيام، ولا شك، صحة رؤيته، وصدق فراسته. فهل نعكس نحن اليوم بجدِّنا وتفاؤلنا، وصدق عزمِنا ونشاطنا هذه المعادلة؛ ونجعل منها يسيرةً ممكنة التحقيق بعد أن كانت عسيرة، وشبهَ مستحيلة؟



الخاتمة

ابن خلدون والأبوّة الروحية للحداثة العربية الإسلامية

إذا اعتبرنا أن مقدمة ابن خلدون قد حملت لنا، وما زالت تحمل، بذوراً حداثية ومستقبلية، فهل يمكن القول إن ابن خلدون هو الأبُ الروحيُّ لحداثتنا العربية الإسلامية المعاصرة؟

يبدو أن هذا هو ما يفهم بصورة أو بأخرى من قراءتنا لابن خلدون، ومن استنتاجات بعض الباحثين في التراث الخلدوني؛ نذكر منهم تمثيلاً الباحث والمفكر فهمي جدعان الذي كتب عن دور ابن خلدون في النهضة العربية المرتقبة يقول: «لقد زعمتُ في كتاب صدر لي حديثاً عن (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث) أن الأزمنة العربية الحديثة تبدأ مع ابن خلدون لا مع حملة نابليون على مصر كما ظن الكثيرون»[1]. ثم يقول مختتماً بحثَه بكل جزم: «وفي كل الأحوال يظلّ ابن خلدون المعلِّم النظري الأول لمفكّري النهضة العرب في بحثهم عن أسرار

(1) ابن خلدون في الفكر الحديث، فهمي جدعان، الحياة الثقافية، س5، ع9، ماي - جوان 1980: 218. وكتابه المشار إليه «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» نشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1979. وفي مقدمته أورد قوله: «إن الأزمنة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة إنها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفّهما» (ص9).

تقهقُر مدنيَّة العرب والإسلام، وفي بحثهم عن الأسباب المُفضية إلى الانتقال من حالة التدنّي والتدلّي إلى حالة التمدُّن أو التقدم. أما المعلّم العملي لهؤلاء المفكّرين فقد تمثّل بدون شك في واقع الانحطاط نفسه، وفي التحدّيات الصميمية التي أثارها غزو المدنيَّة الأوروبية لعالم العرب الحديث»[1].

ويُشايع طيب تيزيني هذه الرؤية لمّا يرى «أن ابن خلدون هو الآن بالنسبة إلينا نقطة إقلاع كبرى باتّجاه قراءة انكساراتنا على نحو تاريخيّ دقيق، ومحاولة إعادة البناء، ولكن اليوم قبل الغد»[2].

ويقول عبدالرزاق قسوم في هذا السياق أيضاً: «فابن خلدون يُمثل بداية النهضة الإسلامية بما قام به من تشخيص لأسباب السقوط، وتحديد لسُبل العلاج، لذلك جاء ابن خلدون ليقوم بعملية ملء بعد إخلاء، أو تحلية بعد تخلية كما يقول صوفيتنا»[3].

وانطلاقاً من هذا التصوّر الحداثي المستقبلي لابن خلدون، وتأكيداً له، يجدُرُ بالعرب والمسلمين اليوم أن يقومُوا بقراءات جادّة لأعماله، خاصة المقدمة التي أهملوها زماناً تأخّروا فيه حدّ الانهيار والسقوط، وذلك حتى يستبينوا اختلالات عصرهم من اختلالات عصره، ويستخلصوا منها ومن رؤاه العمرانية والحضارية،دون التقوقع فيها، آلياتِ نهضتهم الجديدة، فيكونَ لهم بحقٍّ مرجعاً للبحث والتأمّل، وحافزاً للنهضة، وأباً روحيًا للتقدّم والحداثة.

لقد فوَّت العرب والمسلمون على أنفسهم في تاريخهم الوسيط والحديث محطّات هامةً كانت كافية ليهتدوا بها إلى حماية حضارتهم من الركود والتراجع، وينسَغُوها بنُسْغ حضاري متجدِّد يُكسِبهم القوة والمنَعة

---

(1) ابن خلدون في الفكر العربي الحديث، فهمي جدعان، الحياة الثقافية، م.س: 223.

(2) ابن خلدون وموقفه من مشروع تنويري جديد، الطيب تيزيني، الحياة الثقافية (تونس)، عدد 173، ماي 2006: 17.

(3) قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، عبدالرزاق قسوم، المجلة العربية للثقافة، عدد 49، مارس 2006: 70.

والقدرة على التصدِّي للمناوِئين والأعداء بشجاعة وصمود وإباء. وبهذا التفويت وقعوا في متاهات ومهاوٍ كانت سبب مأساتهم وانهياراتهم، منها نؤكِّد تمثيلاً على ما يلي:

ـ التوهّم أن نهضة العرب والمسلمين الأولى، التي أبطرَتْهم انتصاراتُها أيام النبي عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين ﷺ ومن جاء بعدهم من الساسة العادلين والقادة الأفذاذ، هي تَمِيمَتُهم التي ستضمن لهم البقاء أسيادَ العالم إلى أبَد الآبدين. فالظاهر أنهم كانوا مقتنعين بأنه لن يُزعزَع لهم رُكنٌ، ويتقوَّض سلطان مهما تبدّلت الظروف والدول، وتتالت السنون والعهود. وكانت نتيجة هذا الاقتناع أن تهاونوا في المحافظة على أسباب قُوّتهم التي عرفوها في عهودهم السابقة.

ـ التورّط في مساوئ نظام التوريث في الحكم، والعدول عن محاسن نظام التداول كما مارسه الخلفاء الراشدون ومن شاكلهم، وهو ما أوقعهم في ألوان من الاستبداد وسوء التصرف والتبذير والفساد إلى حد اعتبار البلدان التي يحكمون كأنها ضيعات شخصية لهم ولأبنائهم وأقاربهم.

ـ الافتقار في حالات كثيرة، خاصة في ظل نظام التوريث، إلى الزعامة الحقيقية والقيادة المحنّكة التي تعمل ببُعد نظرها على توطيد دعائم قوة الدولة، وتستشرف عوامل ازدهارها؛ وإلى الحاكم العادل القويّ الشخصية الذي يستقطب الأمة بمختلف أطيافها وطبقاتها واتجاهاتها، ويستهويهم بثقافته وسياسته الرشيدة لخير الإنسان والدّين والوطن، ويدعوهم بحكمته إلى الالتفاف حول مصلحة الأمة ومعاضدته بكل حماس وتجرّد وثقة وإيمان وتفان.

وتأكيداً لما ذكرنا نقول: إننا عندما نستنطق التاريخ عن مدى توافر مثل هذه القيادة في الواقع العربي الإسلامي نجدها إما نادرة أو غير موجودة بالمعنى الذي ننتظر ونريد؛ وحتى إن وُجدت فسرعان ما تُستأصل بالثورات أو الاغتيالات، أو بتآمر قوى الأنانية والعصبيّة القبَلية الضالّة المُضِلّة، والخيانات، أو الائتمار بالانتهازيين والقوى الأجنبية التي تناصر في سبيل

مصالحها من تختار من الحكام وأعوانهم من الرجعيّين والانتهازيّين وفاقدي الضمير والإنسانية... إلخ.

ـ التنكر للعقلانية التي دشّنها من قبلُ علماء ومفكرون وفلاسفة عديدون على غرار أشهرهم أبي الوليد محمد ابن رشد الحفيد (520 ـ 1126/595 ـ 1198). ومن الغريب، كما ألمعنا إليه أوّل هذه الدراسة، أن تتكوّن مدرسة رشدية يستفيد من مشروعها الفلسفي الغرب الأوروبي، ويبني عليها عقلانيته وعلميته ونهضته وحداثته وقوّته؛ في حين يُحاكَم في موطنه قرطبة وتُحْرَق كتُبُه ويُنفَى عنها![1].

وقد أفضى هذا التنكّر إلى إسقاط الاتجاه العقلاني من منظومة التفكير العربي وآلياته، وكذلك إلى إلغاء المنهج التجريبي الذي مكّن السابقين من العلماء العرب والمسلمين من الاكتشاف والاستنباط بما أوتوه من حُسن الافتراض، ودقة الملاحظة، وصواب الاستقراء والاختبار؛ وحذق الوصف العميق لأحوال الواقع وتحوّلاته، والبحث عن عوامل النموّ والتطوّر والازدهار، والنهضة والترقّي والتحديث.

ـ الثقة العمياء في الأجنبي ومخططاته وأساليبه، والتعويل عليه باسم التعاون والانفتاح والخبرة، في كل ما يقدّمه إلينا من مخطّطات تنموية وحضارية دون تفكير في ما له من نوايا وخفايا وأهداف بعيدة عن مصالحنا الوطنية والقومية. نذكر تمثيلاً: المخططات والبرامج التربوية والتعليمية والاقتصادية التي يقدمها إلينا خبراؤه بأغلى التكاليف حسب ما تُمليه عليهم مصالحهم الاستعمارية والثقافية واللغوية، وبعث المعاهد والجامعات الآخذة بالنظم التعليمية الأجنبية لا في برامجها فقط، بل في أسمائها أيضاً. وهو ما أصبحنا نراه اليوم حتى في عُقْر مهد اللغة العربية وأمجاد العروبة حيث تتأسس فيها جامعات بأسماء أمريكية وبريطانية وفرنسية. ومن يدري فقد

---

(1) انظر عن ابن رشد: مدخل محمد المصباحي، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين، مج 10، دار الجيل، بيروت 2006/1427: 306 ـ 317.

نسمع غداً بتأسيس فرع من الجامعة العبرية وغيرها من الجامعات العالمية ليصبح لدينا فسيفساء من الجامعات الأجنبية. ومن البديهي أن ليس وراء مثل هذه الإجراءات المنبتَّة، أيًا كانت أهدافُها الخَفِيّة والمُعلَنة، سوى العقم المعرفي وتقنين التبعيَّة والإذلال القومي. فبعد أن ناضل العرب طويلاً لطرد الأجنبي وتحقيق استقلالهم وحرّيتهم، وتأصيل خصوصياتهم اللغوية والفكرية والحضارية، ها هُم يعيدونه بملء إرادتهم ليتحكّم في مخطّطاتهم التنموية، وتوجّهاتهم العلمية والمعرفية، وسياساتهم الوطنية.

- إهدار التدبير المحكم والاستثمار الرشيد للموارد المالية، سواء بصرفها في مشاريع لا تستفيد منها النهضة العربية المنشودة، أو بسرقتها وادّخارها في البنوك الأجنبية حيث تستثمر في ما ينهض باقتصادياتهم، أو بإتاحة الفرص للأعداء المتربّصين من انتهابها ولو بارتكاب أحطّ أنواع الابتزاز كالسيطرة على تلك الموارد بقوة السلاح والاحتلال. وما مثال العراق الجريح ضحية الجشع الأجنبي في بداية تسعينيات القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين عنا ببعيد.

وبهذا الفعل الدال على ضعف إحساس العرب والمسلمين بالمسؤولية الوطنية والقومية والقيم الإسلامية بُدّدت الثروات العربية، وأغرقت الأمة في الديون والتفقير والتجويع، والأمّية والجهل، والتأخُّر والتخلُّف؛ وإذا هم يجنُون الأمراض الاجتماعية والمعرفية والحضارية بمختلف أنواعها وأشكالها، على الرغم كما قلنا من ثرواتهم ومدّخراتهم الطائلة.

وكانت عواقب هذه السياسة التنموية العقيمة أن وجد العرب أنفسَهم، بعد استقلالهم، يعيشون في هجرة وغربة عن التاريخ والواقع، وتابعين لإرادة مستعمريهم السابقين وأهوائهم؛ فخروج هؤلاء من بلاد العروبة، بعد أن تركوا فيها من الأعوان والأتباع واللّغات والمعاهد والجامعات والثقافات والمناهج ما يضمن لهم التحكّم والنفوذ فيها على امتداد قرون وقرون، كان خروجاً مشبوهاً لا صادقاً، وظاهرياً لا حقيقياً. وبعبارة أوضح وجدت الدول العربية نفسها في زمن الاستقلال تعيش بإرادتها استقلالاً مزيَّفاً، واستعماراً

جديداً، هو أشدُّ من الاستعمار الأوّل الذي عاشته زمنَ الاحتلال تغلغلاً وهيمنة، وأغرب نتائج وعواقب.

ـ ومن الأسباب أيضاً التفريط في مفهوم الوحدة القومية التي تسابقت الشعوب الأخرى إلى تحقيقها شرقاً وغرباً، وبها جسّمت قوَّتها وحداثتها، وما أمثلة ألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا واليابان والصين والهند وغيرها عنّا ببعيد. أما العرب فحالت بينهم وبين وحدتهم التدخّلات الأجنبية، والنزعة القبلية، وحبّ الذات، والصراع على السلطة.

ولتخطّي أسباب هذا الواقع المأزوم والتحرّر المزيّف وفشل المخططات الإصلاحية، التي اقترحت منذ القرن التاسع عشر، على العرب والمسلمين أن يؤمنوا بقدراتهم الحضارية، وأن يُعوِّلوا على جهودهم الخاصة، فيبادروا إلى اشتراع ما تُمليه عليهم حاجاتهم المستحدَثة من مشروعات التقدّم، ويعتمدوا مناهج تحديثية وطنية وعربية إسلامية مُحكَمة الأُسس والرُّؤى والأبعاد، ويصهروا من نجاح تجارب الماضي ووقائع الحاضر ورهانات المستقبل مبادئ وشروطاً تضمن لهم سبُلَ التحرُّر من الهيمنة الأجنبية بشكلَيْها الظاهر والمُقنَّع، ومن كلِّ أنواع التدخُّل الخارجي الخطير على المصالح الوطنية والقومية والأهداف المصيرية والمستقبلية؛ وأن يُدرِكوا في النهاية أنّ من لا يقْدِر على حماية نفسه بنفسه لن يكون في مُكنته أن يعيش حياة الحرية والكرامة، والنهضة والتقدّم.

ولما كان ابن خلدون لم يشترِعْ ـ في رأي بعضهم ـ دستوراً لاستمرار القوة العربية الإسلامية والمحافظة على النهضة والتقدّم، كما لاحظناه في الفصل الرابع عشر، ها نحن نؤكد ونضيف، استيحاءً من أفكاره وهواجسه ومطامحه في المقدمة وحسب اجتهادنا في تصوّر عدد من حاجاتنا النهضوية المعاصرة، إلى ما سبق بعض ما كنا نرجو أن يتبسَّط فيه من وسائل ومناهج للتغلُّب على التحدّيات الداخلية والخارجية، وما تقتضيه مشروعات المرحلة الحاضرة لتحقيق الوثبة الحضارية العربية الإسلامية الجديدة، والحداثة المنشودة:

ـ الاعتقاد النزيه في مدبّر الكون رمز الحق والخير والجمال والمحبة، واعتبار أن غاية الإيمان الحق هو تحقيق السعادة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بنحت إنسان كامل الإنسانية، وبعث أمة هي ـ كما وصفها الله تعالى في قرآنه العظيم ـ «خير أمة أخرجت للناس».

ـ العمل بالقِيَم الروحية والأخلاقية والفكرية التي يجب أن تُظلِّل، في جميع الحالات، الأفراد والجماعات. فمن التضامن والتوادد والتعاون، إلى التسامح والتعايش بين مختلف الأجناس والعقائد والمذاهب والاتجاهات الدينية والفكرية والسياسية دون تحاسد وتخاذل وتفريط في مقوِّمات الشخصية العربية الإسلامية التي كانت من أبرز حوافز التقدم في سالف العصور،إلى تبنّي المبادئ العقلانية والمناهج التجريبية والعلمية. وما كان هذا الالتزام القِيمي إلاّ لأنّ التاريخ علّمنا أن الأمة التي تفقد قِيَمَها تفقد تماسكَها وقوّتها ومنَعَتها وحضارَتها، وأيضاً شخصيتَها ووجودها.

ـ اعتبار أن تحقيق العدالة الاجتماعية بين المواطنين هو الغاية الأولى من التنمية، وأن الكرامة والرفاهية هما حق إنساني ووطني للجميع، وأن ذلك لا يتم إلا بالقضاء على عوامل البؤس والفقر والبطالة، واستئصال مظاهر المحسوبية والوصولية والمحاباة والفساد، ولزوم مراعاة المصلحة العليا والكفاءات والعمل والإنتاج والإنتاجية في توزيع الثروات.

ـ نشر التعليم والقضاء على الأميّة والجهل، وتعريبه في كل المراحل التعليمية، وتوحيد أغلب مناهجه في الأقطار العربية للتقريب بين شعوبها وتمتين علاقاتها التضامنية أكثر فأكثر، وتعهّده بالتحديث والتطوير والتعصير باعتماد الوسائل التعليمية الحديثة مثل: وسائل الاتصال والمعلومات واللغات الأجنبية دون تسلط على اللغة القومية وتهميشها، والتعليم عن بعد، وغيرها من الوسائل.

ـ تنمية شعور الاعتزاز باللُّغة العربية القومية واعتمادها اللغة الأولى في كل مجالات الحياة، وتحديثها لتكون الوسيط الأول للإبلاغ والاتصال والتعبير باقتدار عن مختلف شؤون الحياة والحضارة الوطنية والإنسانية.

ـ التشجيع على تبني وسائل الثقافة الحيَّة الخلاّقة، وتطعيمها بالثقافات الحديثة بترجمة مبدعاتها وشوامخها دون هيمنة واستلاب.

ـ أن يكون التحدّي الكبير الواجب على العرب مواجهته والتفرغ له هو اكتساب وسائل التقدم العلمي والتقني، واعتماد آليات البحث العلمي، ومناهجه الحديثة المتطورة، وإنشاء الجامعات والمعاهد التقنية العليا والمخابر ومراكز التكوين والتربُّص العربية اللغة والروح والهدف مع ربطها الوثيق بالمحيطين الاقتصادي والاجتماعي، وإعداد الأساتذة والخبراء والفنّيين والباحثين المتخصصين، والاستبصار بجمالية روحية وأخلاقية وفنّية تزرع فيهم الروحانية والعقلانية، وتحقق توازنهم بين متطلبات المثالية والمادية، وتحثّهم على الطموح والتّفانِي في الخلق والإبداع والابتكار.

ـ تبنِّي مناهج مجتمع المعرفة واقتصادها وترسيخها إنتاجاً واستهلاكاً، والحرص على تجاوز مساوئ اقتصاد العصر الصناعي من استغلال واحتكار وبطالة واغتراب وتدمير البيئة وتبديد قدرات البشر وتهديد أمنهم وغيرها[1]؛ والاعتماد بدل ذلك على العقل والعلم والمعرفة وتقنيات وسائل الاتصال والذكاء الصناعي والرقمنة، وعصرنة آليات الاستثمار ووسائل التنمية، وتكوين العقول والأيدي العاملة المنتجة، ووضع المخطّطات العلمية لإحكام تطوّر الإنتاج والتسويق والتصنيع بمختلف أنواعه الخفيف والمتوسط والثقيل، المدني والحربي، وغيرهما.

ـ تحديث العقل العربي الإسلامي وتنويره حتى يكتسب القدرة على استيعاب مشروع التنوير والنهضة والحداثة، إذ لا تقدّم ولا حداثة دون عقل ووعي حداثيّيْن.

ـ أن يكون الدين وسيلة تحرّر وتطوير وإصلاح وتقدّم لا عامل جمود وتقليد وتحجّر ودروشة. وللوصول إلى هذا الهدف لا بد من تنقية التعليم

(1) الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة، نبيل علي ونادية حجازي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 318، أغسطس 2005: 394 ـ 395.

الديني من التقليد الكابح للانعتاق والتفتّح نحو الأفضل والأسمى، وتكوين مرشدين تكويناً أصيلاً تُراعى فيه المبادىء والمخطّطات والمناهج العلمية والاجتماعية والنفسية والفلسفية والحضارية لتخريج كفاءات تقوم بتسيير الحركات الدينية والجماعات المدنية بمختلف مذاهبها وتوجّهاتها تسييراً مبدعاً للمتديِّن المتنوّر، ونحتاً للإنسان العربي المدني الجديد.

ـ وضع شروط دقيقة لاختيار رئيس الدولة الرشيد حتى لا يترك له ولمن يحيطون به أيّ مجال للاستبداد والغطرسة والعبث بأجهزة الدولة واستغلالها للإثراء والفساد وتبذير المال العام. وفي مقدمة هذه الشروط دراسة شخصيته وعائلته نفسياً وعقلياً ومعرفياً ومدنياً، وإخضاعه لفحص طبي دقيق وهو ما نعتبره أساسياً لأننا إذا كنا نطالب بهذا الفحص عند التقدم للزواج أو للعمل في وظيفة ما من وظائف الدولة الحساسة كالشرطة والجيش وغيرهما، فكيف لا نعمل به إذا كان الأمر يتعلق بوظيفة خطيرة مثل تدبير شؤون الدولة ورئاستها. ومن هذه الشروط أيضاً إحصاء ثروته وأملاك عائلته، وحصر مدة ولايته في دورتين اثنتين لا تتجاوزان معاً عشر سنوات، واعتماد آليات دقيقة لتقييد صلاحياته حسب ما يمليه عليه الدستور وواقع البلاد والأمة.

ـ الالتزام بالنظام البرلماني الديمقراطي الذي يكون فيه الشعب هو مصدر السلطات الأول والأخير، وبوضع دستور يستجيب لرغبات الراهن والمستقبل وينطبق على كل الرؤساء المحتملين؛ والتقيّد باحترام نصوص القوانين الدستورية، ومنع تحويرها لأدنى طارئ أو تفصيلها على مقاس أيّ رئيس يتولّى الحكم، باعتبار أن لهذه القوانين عُلوية بها تسمو على كل الأهواء والظروف والأشخاص.

ـ إشراك القوى الوطنية النيِّرة في المسؤوليات حسب مقاييس الكفاءة، والنضج الفكري والسياسي، وإيثار المصلحة العامة بعيداً عن التعصّب والاستبداد وخدمة المصالح الذاتية والحزبية والأجنبية.

ـ إحداث لجنة وطنية عليا تتولى متابعة مدى شفافية سلوك كل أفراد

الأجهزة الحاكمة في أعمالهم وتصرفاتهم القانونية والمالية والإدارية، ومحاسبتهم كلما ظهر منهم خلل أو فساد أو مخالفة للدستور وحقوق الإنسان.

- تبنّي الحرية البنّاءة التي تُتيح للمواطن الإبداعَ الحيّ، والرأي المبتكر، والمشاركة الفعلية في بعث أمة الله والرسول والقرآن والتقدّم، ووضعها على درب النهضة والحداثة الصحيحة.

- العمل بثقافة الحوار مفهوماً وممارسة في كلِّ مناحي الحياة ومجالاتها تبَنّياً جِدِّياً، وتطبيقها في جميع الفضاءات، سواء في البيت أو المدرسة أو مؤسَّسات المجتمع المدني أو أجهزة الدولة والحكم.

- تربية المواطنين على الإيمان الحقّ بالهُويّة وحتميّة الذبّ عن ثوابت الأمة والدولة من لغة ودين وأرض ووطن، وترسيخ روح المواطنة الحقّة في نفوسهم حتى يتمكّنُوا بما لهم وعليهم من الحقوق والواجبات من العيش في مجتمع مدني سليم من الأمراض النفسية والأخلاقية والاجتماعية، ومن أداء دورهم الحضاري الفاعل في كلّ مجالات التقدّم والنهضة.

- توفير الشغل لكل مواطن ليتمكّن من العيش في أمن وحرية وكرامة، والحدُّ من نزيف هجرة الكفاءات الوطنية إلى الخارج لأنها تمثل الرأسمال الفكري الذي أنفق عليه المجتمع الأموال الطائلة لتُسهِم في تقدّم الأمة العربية لا في إقواء الآخر معرفياً وتقنياً وحضارياً كما نشاهد اليوم.

- تجسير ثقافة التضامن المجتمعي المدني في كل المجالات، ويكون بتأسيس جمعيات ومنتديات مشتركة تسودَها مبادئ المصلحة العليا والنزاهة والإيثار والتفاني في خدمة القضايا الوطنية والعربية والإسلامية، وتكون بعيدة عن الأنانية الفئوية والقُطْرية والنزعات الانفصالية.

- العمل على تجذير ثقافة الوحدة القومية بين الأقطار العربية في كلّ أبعادها وأهدافها الأمنية والثقافية والاقتصاية والسياسية وغيرها. فالأسواق الاقتصادية المشتركة والموارد المالية العربية مثلاً يجب أن تُشجِّع في الدرجة الأولى الاقتصاد العربي الإسلامي على النموّ والتطوّر والازدهار والنهضة، وأن تعتمد على اليد العاملة العربية الإسلامية قبل غيرها، وأن تُحقّق بين

أقطارها الشَّراكة والتكامل الاقتصادي والتنمية؛ لأن ثروات هذه الأقطار يجب، باعتبارها جزء من الأرض العربية الإسلامية وحقاً لكل الأجيال، أن تُنَمِّي الاقتصاد العربي الإسلامي أوّلاً وقبل أيّ تكتّل اقتصاديّ آخر.

لقد شاهد ابن خلدون بزوغ وحدة الأقطار المغاربية على أيام الموحّدين، لكن النّعرة القبلية التي زرعتها فيها قبائل بني هلال أفسدت تلك الوحدة بعد أن كان منتظراً منها أن تصُدّ قوة الإسبان لمّا اتّحدت «إيزابيلا» ملكة قشتالة مع «فرديناند» ملك أراغون، وتزوّجا على حساب الوجود العربي في الأندلس، فكان أن تمّ طرد العرب والمسلمين نهائياً من غرناطة سنة 1492/897. لقد كان على العرب أن يستفيدوا من معاني هذا الزواج السياسي ـ الحضاري وأمثاله دروساً في وسائل التقوية والنهضة؛ ولكن هيهات أن يتحقّق ذلك أمام سيطرة الأهواء الشخصية والأطماع الذاتية والمصالح الفردية والعصبية القبلية التي كانت وما تزال تنخر النفوس العربية نخراً، وتسود أنظمتنا وأجيالنا.

إن مثل هذا الدرس في المغزى من الاتحاد بين الأقطار من شأنه أن يُعلِّمنا أن أوَّل شروط النجاح الحضاري العربي الإسلامي هو تطهير المجتمعات العربية الإسلامية من الروح الانفصالية والنَّزعات القبلية والطائفية والحزبية والأنانية والعصبية، التي عانى منها ابن خلدون الويلات في ظل أحفاد القبائل الهلالية حتى اضطُرَّ إلى الفرار من وطنه العربي المغربي إلى قطر آخر مشرقي، وما زلنا نرى هذه العصبية الانفصالية حتى الآن في عصرنا الحاضر تحصد الأرواح، وتفتك بمصائر تلك الأقطار، وتدمِّر وحدتها وقواها في باكستان وأفغانستان والعراق واليمن وفلسطين ومصر والسودان والصومال والجزائر والمغرب وغيرها. إن هذه الأقطار هي الآن تُدمِّر ذاتها بذاتها في حين أن أعداءها يتقوَّون ويتقدّمون مثلما هو حال إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من الدول. ومن أصدق ما يعبِّر عن هذه الحال ما صوَّر به المفكر العربي محمد عابد الجابري أخطار العصبية في قوله مُحِقًّا: «لقد كانت ظاهرة العصبية آنذاك عائقاً لتطوّر المجتمع، وبالتالي، عائقاً للفكر عن تبيُّن العوامل الخفيّة المتحكِّمة في

الواقع الاجتماعي التاريخي، الشيء الذي يستحيل بدونه الحديث عن المستقبل...»[1].

ويحقُّ لنا، من خلال نتائج أخطار العصبية في عهد ابن خلدون وبعدَه أيضاً، أن نتساءل اليوم: لو لم تهاجم قبائلُ بني هلال المغرب الإسلامي سنة 440هـ، لنظرة سياسية ضيقة الباعث عليها، بتدبير من وزيرهم اليازوري، انتقام الفاطميين من الدولة الصنهاجية بإفريقية التونسية التي أرادت فك ارتباطها بفاطميي مصر، هل كان مصير العرب المغاربة سيكون هو نفس المصير الذي حدّثنا عنه ابن خلدون في مقدمته وتاريخه؟ وهل كانوا سينساقون إلى التراجع الحضاري والاستكانة للغزو الأجنبي، ويُطرَدون من الأندلس بتلك الكيفيّة المُهينة؟ كما يحقُّ لنا أيضاً أن نتساءل: لو لم نُمهِّد للأجنبي بضعفنا وفتور عزائمنا كي يتدخَّل في شؤوننا واستعمارنا هل كنّا سنُعاني منه الاستعمار واغتصاب الأرض والتخلّف والقهر والتبعيَّة، والخروج من أصالتنا وجلدتنا الحضارية؟

ـ الإيمان بالانفتاح الواعي على الحضارات الأخرى، والتعامل معها تعامل الندّ للندّ الذي يُحقِّق لنا الاستفادة المُثلى من تجاربها وأسرار قوّتها في كلّ المجالات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والتقنية والجمالية والعسكرية وغيرها؛ وخاصة العمل بمناهج من تفوّقوا علينا، لأنّ أمضى سلاح نواجههم به هو أن نُبارزهم بمناهج أبلغ من مناهجهم اقتصادياً وسياسياً وعلمياً وإعلامياً وعسكرياً نووياً، وبعبارة أشمل سياسياً وحضارياً.

ـ أن يكون التفكير في المستقبل وآلياته هو مطمح أنفسنا وعقولنا. ولأمر ما قرن الباحثون بين العلم والمستقبل حسب ما ذكر شوقي جلال في مقدمة ترجمته لكتاب «لماذا العلم؟» في قوله: «السؤال الأبدي الذي نكرّره أجيالاً وراء أجيال: لماذا تخلّفنا وتقدّم غيرنا؟ والإجابة يسيرة... السبب

---

(1) ما تبقى من الخلدونية؟ الجابري، الحياة الثقافية، العدد التاسع، ماي ـ جوان 1980: 140.

غربة العلم في حياتنا وغربة المستقبل أو غيابه عن إرادتنا»[1].

وهذا دون أن نخشى أن التفكير في المستقبل سيُلْهينا عن الاهتمام بتراثنا في كل أبعاده الخاصة والعامة، أو يُضعف فينا الرابطة الدينية والقومية حسب ما يرى التراثيون. وفي هذا المعنى قال المفكر القومي قسطنطين زريق نافياً مثل هذا الرأي الساذج الفطير، والتفكير المنغلق: «ومن هنا يظهر أن التوجّه المستقبلي، الذي يخشى البعض من أثره في إضعاف الاهتمام بالتراث وفي الإخلال بالرابطة القومية، هو - على العكس - السبيل الذي نصل به إلى صحة تفهّم التراث وجودة استيعابه. وهو الذي يميّز الأصيل من هذا التراث، الذي يجب الاحتفاظ به وإحياؤه، عن الهزيل والمُعيق الذي يجب إهماله وتجاوزه»[2].

إننا لو عملنا بما ذكرنا من المبادئ، ونشّأنا الإنسان العربي على الخُلُق القويم، والفكر الحر، والإيمان المُعَقْلَن، وتأويل النص الديني التأويل المتساوِق مع الواقع الراهن والأهداف الإصلاحية والإنسانية والحضارية، والوعي بأن رسالة الدين الحقّ تتمثل في صفائه من النفاق والنّميمة والخرافة والبِدع والدّروشة والانتهازية والتكالب على الأطماع، وغرسنا فيه حب الحقيقة والعمل بقواعد النقد الذاتي والحوار البنّاء والديمقراطية والشعور بالكرامة والروح الوطنية البريئة من الطائفية والتعصّب المُزْري بنا وبحضارتنا، والمؤمنة بالمستقبل المُونِق المشرق، ووقفنا سدًا منيعاً أمام التحدِّيات خاصة التدخّل الأجنبي؛ إننا لو عملنا بكل ما سبق وبغيره مما لم نذكره من شروط النهضة، وهو كثير ولا شك، لكُنّا نجحنا في تواصل حضارتنا نقيّة خالصة من شوائب الهوان وأخطار الضعف والركود، وأمنّا من الغزو الأجنبي مأساتنا الأولى والأخيرة لدوره الكبير في قمع طموحنا إلى التقدّم والإبداع

---

(1) شوقي جلال، مقدمة ترجمة كتاب لماذا العلم؟ تأليف: جيمس تريفيل، سلسلة عالم المعرفة، عدد 372، فبراير 2010: 10.

(2) قسطنطين زريق رائد الفكر القومي والعقلانية الخلقية، نشرية الجائزة التقديرية، الألكسو، تونس 1999: 38.

والاختراع، وقدرنا على استغلال خيراتنا الاستغلال المحكم من أجل رفاهنا الاجتماعي وتقدمنا الحضاري، وعلى نحت مستقبلنا وصنع حركة تاريخنا حسب ما تهواه وتريده نفوسنا الأبية، وتطمح إليه عقولنا الحرة، وتتطلّبه منا منزلتنا الحضارية والإنسانية.

فهل آن الأوان لِنَنْكَبَّ على تراث حضارتنا العتيدة ومبدعينا الأصلاء وعلمائنا النبغاء ومصلحينا الأفذاذ فهماً وتأويلاً وتفجيراً لأبعاده التي ما تزال خفيَّة عنا ربما لقصورنا الفكري والمعرفي وضعفنا المنهجي.

وهلاً متَحْنا من واقعنا المعيش وسائر الثقافات الإنسانية وحاجاتنا المستقبلية رُؤًى نستنبط بها مشروعات حضارية نتدارك بها مخاطر الجهل والتزمُّت الكسيح، والتقليدية المتحجِّرة، وشرَه التنازع المقيت على السلطة، وأمراض الصراعات القبَليّة والطائفية والحزبية والمذهبية الدينية المُدمِّرة لكيانِنا العربي؛ ونتجاوز العجز عن إبداع مستقبل حضاري حداثي يحمينا من أطماع الآخرين، ويُجسّم ما لنا من فعل النبوغ الخلاّق، وأصالة الهُويَّة، وتوهُّج الفكر المستنير، والنزوع إلى التقدّم والحداثة؛ وأخيراً لا آخراً لنحقِّق بقاءنا وخلودَنا في سجلِّ التاريخ حاضراً ومستقبلاً، كما كنا في أوج قوَّتنا غابراً وماضياً، خاصة أنّ لدينا ما يجعلنا أمّة الحضارة والتقدّم والحداثة والمستقبل بحق: موارد حضارية وبشرية، وثروات طبيعية واقتصادية، ومؤهَّلات فكرية وعلمية، وكفاءات سياسية وعسكرية، وغيرها مما دَوَّنه التاريخ عنّا بانبهار وإعجاب، واعتراف بدور العبقرية العربيّة الإسلامية عبر الماضي والحاضر.



المصادر والمراجع

1 ـ عبدالرحمٰن بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 7 مج، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت 1959.

2 ـ نفسه، **المقدمة: تاريخ العلّامة ابن خلدون**، تح: جمعة شيخة، الدار التونسية للنشر/تونس ـ المؤسسة الوطنية للكتاب/ الجزائر، تونس 1984. وهي الطبعة التي اعتمدناها ورمزنا لها عند الاستشهاد بها في المتن بقولنا: (الم).

3 ـ نفسه، **مقدمة ابن خلدون**، تقديم: نواف الجراح، دار صادر، ط2، بيروت 2005/1425.

4 ـ نفسه، **كتاب العبر: المقدمة**، تح: إبراهيم شبوح وإحسان عباس، الدار العربية للكتاب، الجزء الأول، المقدمة، تونس 2006. وقد رمزنا له في المتن بقولنا: (الم، شبوح: . . .).

5 ـ نفسه، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، تح: محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951/1370؛ ورمزنا له في المتن بقولنا: (الت). وبتحقيق ومراجعة: إبراهيم شبوح، الدار العربية للكتاب، تونس 2006..

6 ـ نفسه، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تح: أبو يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب، تونس 1991.

ـ المراجع:

أ ـ الكتب العربية:

7 ـ أبو بكر الأنباري، **شرح القصائد السبع الطوال**، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف بمصر 1963.

8 - أبو بكر الباقلاني، **إعجاز القرآن**، تح. أبو بكر عبدالرزاق، مكتبة مصر - مكتبة سحنون (تونس)، القاهرة، د.ت.

9 - أبو القاسم محمد كرو، **العرب وابن خلدون**، النشرة السادسة، دار المغرب العربي، تونس 2006.

10 - أحمد أبو زيد، **الطريق إلى المعرفة**، كتاب العربي، عدد 46، أكتوبر 2001.

11 - نفسه، **مستقبليات**، كتاب العربي، عدد 80، الكويت أفريل 2010.

12 - أحمد بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تح: لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار تونس، 1963/1، 1963/4، 1965/7، 1966/8.

13 - أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

14 - أحمد الشايب، **الأسلوب**، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1956.

15 - أحمد بن عبدالرحمٰن بن مضاء القرطبي، **كتاب الرد على النحاة**، تح. ونشر شوقي ضيف، دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1947/1366.

16 - أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق**، قدم له وعلق عليه الشيخ نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1966.

17 - نفسه، **كنز الرغائب في منتخبات الجوائب**، الجزء الأول، الآستانة 1288هـ، [1871 - 1872].

18 - أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

19 - أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تح: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، ط.لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

20 - أحمد بن محمد المقَّري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب**، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1968/1388.

21 - إدوارد كار، **ما هو التاريخ؟** ترجمة ماهر الكيالي، وبيار عقل، ط3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1986.

22 - إلياس أبو شبكة، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، المجموعة الكاملة، المجلد الثاني: في النثر، جمعه وقدم له وليد نديم عبود، ط1، دار رواد النهضة - دار الأوديسة، جونية - لبنان 1981.

23 - أنطونيوس شبلي، **الشدياق واليازجي**، بيروت 1950.

24 - أنور عبدالعليم، **الملاحة وعلوم البحار عند العرب**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 13، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المحرم - صفر 1299/يناير 1979.

25 - إيان ج. سيمونيز، **البيئة والإنسان عبر العصور**، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، العدد 222، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، محرم 1418/يونيو (حزيران) 1997.

26 - بوريس إيخنباوم، **نظرية المنهج الشكلي**، في كتاب «نظرية المنهج الشكلي - نصوص الشكلانيين الروس»، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين - مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1982.

27 - تمام حسان، **مناهج البحث في اللغة**، دار الثقافة، الدار البيضاء 1974.

28 - تيمونز روبيرتز، وأيمي هايت، **من الحداثة إلى العولمة**، جزءان، ترجمة سمر الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 309، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت رمضان 1425/نوفمبر 2004.

29 - الجاحظ، **البخلاء**، تح. طه الحاجري، دار المعارف بمصر، القاهرة 1958.

30 - نفسه، **البيان والتبيين**، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة.

31 - نفسه، **الحيوان**، تح. محمد عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1965.

32 - جان كوهين، **بنية اللغة الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1986.

33 - جبرائيل جبور، **المعجم الأدبي**، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

34 - جماعي، **أعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة سنة 1962**، تقديم إبراهيم مدكور.

35 - جماعي، **أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستة قرون على تحرير ابن خلدون المقدمة**، من 14 إلى 17 يبراير 1979، كلية آداب الرباط، الرباط 1979.

36 - جماعي، **ابن خلدون ومنابع الحداثة**، مجموع مداخلات ندوة بيت الحكمة بين 16 - 18 مارس 2006، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث/المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، تونس 2008. وقد اعتمدنا أيضاً ما نشر من هذه المداخلات في مجلات الحياة الثقافية ورحاب المعرفة والمجلة العربية للثقافة نظراً إلى أن دراستنا كتب جزء كبير منها قبل صدور هذا الكتاب، مع الملاحظ أننا حرصنا على ذكر المرجعين أحياناً كلما اضطررنا إلى ذلك.

37 ـ جماعي، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، مطابع دار المعارف بمصر، 1972/1392.

38 ـ جماعي، **الموسوعة الميسرة**، مجلدان، دار نهضة لبنان للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان 1965.

39 ـ جمال الدين بن يوسف بن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، د.ت.

40 ـ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1994/1414.

41 ـ جورج صليبا، **العلوم الإسلامية والنهضة الأوروبية**، ترجمة محمود حداد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، كلمة، أبو ظبي 2011/1432.

42 ـ جوستون (غاستون) بوتول، **ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية**، ترجمة نعيم عبدون ومصطفى فودة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1964.

43 ـ جون ر.سيرل، **العقل (مدخل موجز)**، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، العدد 343، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت شعبان 1428/سبتمبر 2007.

44 ـ جيمس تريفيل، **لماذا العلم؟** ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، عدد 372، الكويت، فبراير 2010.

45 ـ جين هيك، **الجذور العربية للرأسمالية الأوروبية**، كلمة، والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت 2008/1429.

46 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، د.ت.

47 ـ الحريري، **مقامات الحريري**، ط.الحسينية المصرية، القاهرة 1921.

48 ـ حسن حسني عبدالوهاب، ومحمد العروسي المطوي، وبشير البكوش، **كتاب العمر**، المجلد الثاني ـ القسم الأول، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2008/1425.

49 ـ الحسن بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، جزءان في مجلد، ط3، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1963/1383.

50 ـ حسين فهيم، **قصة الأنثروبولوجيا**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 98، فبراير 1986.

51 ـ حسين مؤنس، **الحضارة**، سلسلة عالم المعرفة، العدد الأول، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت محرم ـ صفر 1398/يناير 1978.

52 ـ حمادي صمود، **التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس**، منشورات الجامعة التونسية، تونس 1981.

53 ـ حمدان حجّاجي، **حياة وآثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة**، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.

54 ـ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، 8 مج، دار العلم للملايين، ط14، بيروت 1999.

55 ـ رشيد الحمد، ومحمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، سلسلة عالم المعرفة، العدد 22، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو القعدة ـ ذو الحجة 1399/أكتوبر 1979.

56 ـ رولان بارت، **نقد وحقيقة**، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب ـ سوريا 1994.

57 ـ زكريا إبراهيم، **مشكلة الفن**، ط.أولى، مكتبة مصر، د.ت.

58 ـ زكي نجيب محمود، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، د.ت.

59 ـ زين العابدين السنوسي، **عبدالرحمٰن بن خلدون: دراسة ومختارات**، مطبعة العرب بنهج الديوان، تونس 1952.

60 ـ سالم المكي، **الاقتصاد في مقدمة ابن خلدون بين الواقع والنظرية**، ط2، تونس 2006.

61 ـ سامي ذبيان وآخرون، **قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية**، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1990.

62 ـ سيجموند فرويد، **الأنا والهو**، ترجمة محمد عثمان نجاتي، ط.الخامسة، دار الشروق، القاهرة 1988/1408.

63 ـ شوقي جلال، **مقدمة ترجمة كتاب لماذا العلم؟** انظر في ما سبق مدخل جيمس تريفيل.

64 ـ شوقي ضيف، **البلاغة تطور وتاريخ**، ط4، دار المعارف بمصر، القاهرة 1977.

65 ـ صبحي الصالح، **فقه اللغة**، دار العلم للملايين، بيروت 1981.

66 ـ صلاح فضل، **علم الأسلوب: مبادئه وإجراءاته**، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985.

67 ـ طه الحاجري، **الجاحظ حياته وآثاره**، دار المعارف بمصر، القاهرة 1962.

68 ـ طه حسين، **الأدب الجاهلي، في كتاب: من تاريخ الأدب العربي**، مج 2، دار العلم للملايين ـ بيروت 1971.

69 ـ طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، طبعة خامسة مع مقدمة، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق 1971.

70 ـ عبدالجليل التميمي، **تأثيرات الموريسكيين الأندلسيين في المجتمع المغاربي: إيالة تونس نموذجاً، في كتاب «حوار المشارقة والمغاربة»**، كتاب العربي، عدد 65، وزارة الإعلام، الكويت، 15 يوليو 2006.

71 ـ عبدالرحمٰن بدوي، **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1967.

72 ـ نفسه، **مؤلفات ابن خلدون**، ط1، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة 1962؛ ط2، الدار العربية للكتاب، تونس 1979/1391.

73 ـ نفسه، **موسوعة الفلسفة**، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.

74 ـ عبدالسلام بن عبدالعالي، انظر: محمد سبيلا.

75 ـ عبدالسلام المسدي، **الأسلوبية والأسلوب**، الدار العربية للكتاب، ط1، ليبيا ـ تونس 1977/1397.

76 ـ نفسه، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، تونس 1981.

77 ـ عبدالعزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1987.

78 ـ عبدالقاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، تح: محمد رضوان وفائز الداية، دار قتيبة، 1983/1403.

79 ـ عبدالكريم المراق وآخرون، **معجم الفلسفة**، المركز القومي البيداغوجي ـ تونس 1977.

80 ـ عبدالله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط1**، المركز الثقافي العربي ـ دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء ـ بيروت، سنة 1983.

81 ـ نفسه، **مفهوم التاريخ**، جزءان، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء 1992.

82 ـ نفسه، **مفهوم العقل**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001.

83 ـ عبدالله العلائلي، **المرجع، معجم وسيط**، المجلد الأول، دار المعجم العربي، ط1، بيروت 1963.

84 ـ عبدالمتعال الصعيدي، **المجددون في الإسلام**، مكتبة الآداب ومطبعتها، القاهرة، د.ت.

85 ـ عبدالوهاب بن منصور، **قبائل المغرب**، المطبعة الملكية، الرباط 1968/1388.

86 ـ عثمان بن جني، **الخصائص**، تح. محمد علي النجار، الجزء الأول، صورة عن طبعة دار الكتب المصرية 1952، دار الكتاب العربي، بيروت: د.ت.

87 ـ علي حسين الجابري، **ابن صاعد أبو العلاء صاعد، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، ج16، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت 2007.

88 ـ علي بن محمد الشريف الجرجاني، **كتاب التعريفات**، تح. محمد عبدالرحمٰن المرعشلي، ط2، دار النفائس، بيروت 2007/1428.

89 ـ علي عبدالواحد وافي، **عبدالرحمٰن بن خلدون، سلسلة أعلام العرب**، عدد 4، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1962.

90 ـ نفسه، **فقه اللغة**، ط5، لجنة البيان العربي، القاهرة 1962/1381.

91 ـ علي الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1977.

92 ـ عمر فروخ، **تاريخ الأدب العربي**، 6 مج، دار العلم للملايين، بيروت 1969 ـ 1983.

93 ـ غالي شكري، **النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث**، دار الطليعة، بيروت 1978.

94 ـ غيرترود همّلفارب، **الطرق إلى الحداثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، سلسلة عالم المعرفة (الكويت)، عدد 367، سبتمبر 2009.

95 ـ فرديناند دو سوسير، **دروس في الألسنية العامة**، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، تونس 1985.

96 ـ فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1979.

97 ـ **القرآن الكريم**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، د.ت.

98 ـ قسطنطين زريق، **في معركة الحضارة**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت أبريل 1964.

99 ـ نفسه، **نحن والمستقبل**، ط1،، دار العلم للملايين، بيروت 1979.

100 ـ لويس المعلوف، **المنجد في اللغة**، الطبعة الأربعون، بيروت 2003.

101 ـ مايكل زيمرمان (تحرير)، **الفلسفة البيئية**، ترجمة معين شفيق رومية، جزءان، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 332 رمضان 1427/أكتوبر 2006، والعدد 333 شوال 1427/نوفمبر 2006.

102 ـ محمد بوذينة، **مشاهير التونسيين**، ط2، تونس 1992.
103 ـ محمد الحشائشي، **تاريخ جامع الزيتونة**، المعهد القومي للآثار، تونس 1974.
104 ـ نفسه، **كتاب الهدية**، دار سيراس للنشر، ط1، بتونس 1994. ونشرة خاصة بتحقيق محمد العنابي وأحمد الطويلي، تونس 2002.
105 ـ محمد سبيلا وعبدالسلام بن عبدالعالي (إعداد وترجمة)، **دفاتر فلسفية: نصوص مختارة** (سلسلة)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء: ـ الحداثة عدد 6، ط1، 1996؛ ـ العقلانية وانتقاداتها، عدد 10، ط2، 2006؛ ـ الحداثة وانتقاداتها عدد 11، جI، ط1، سنة 2006؛ ـ الحداثة وانتقاداتها عدد 12، جII، ط2006.
106 ـ محمد سعيد الكرمي، **الهادي إلى لغة العرب**، ط1، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت 1992.
107 ـ محمد سويسي، **الآبلي، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، مج1، دار الجيل، بيروت 2004.
108 ـ نفسه، **ابن البناء**، م.س، مج4، بيروت 2005.
109 ـ محمد الصغير بناني، **البلاغة والعمران عند ابن خلدون**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1996.
110 ـ محمد الطالبي، **ابن خلدون**، دائرة المعارف التونسية، الكراس الرابع سنة 1994.
111 ـ محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت/أبريل 1994.
112 ـ نفسه، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الجزء الثالث من سلسلة نقد العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990.
113 ـ محمد عبدالغني حسن، **أحمد فارس الشدياق، سلسلة أعلام العرب**، عدد 50، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة د.ت.
114 ـ محمد عثمان نجاتي، **علم النفس والحياة**، ط16، دار القلم، الكويت 1995/1416.
115 ـ محمد العروسي المطوي، **السلطنة الحفصية ـ تاريخها السياسي ودورها في المغرب الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986/1406.
116 ـ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، جزءان، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، وتحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1996.
117 ـ محمد عيد، **الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون**، عالم الكتب، القاهرة 1979.

118 ـ محمد فؤاد عبدالباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، كتاب الشعب، مطابع الشعب، القاهرة 1378.

119 ـ محمد الفاضل ابن عاشور، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، الدار التونسية للنشر، تونس 1972.

120 ـ محمد القزويني جلال الدين، **التلخيص في علوم البلاغة**، تح عبدالرحمٰن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت د.ت1378,.

121 ـ محمد الكتاني، **الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، جزءان**، دار الثقافة، الدار البيضاء 1982.

122 ـ محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، الجزءان الثاني والثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1982، و1984/1404.

123 ـ محمد المصباحي، **أبو الوليد محمد بن رشد (الحفيد)، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، مج10، دار الجيل، بيروت 2006/1427.

124 ـ محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط**، إعداد وتصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت د.ت.

125 ـ محمد النيفر، **عنوان الأريب عمّا نشأ بالبلاد التونسية من عالم أديب**، ط2، في جزأين ، بتذييل واستدراك ابنه الشيخ علي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996.

126 ـ محمد الهادي المطوي، **أحمد فارس الشدياق 1801 ـ 1887**، قسمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1989.

127 ـ نفسه، **الخطاب الروائي في البحر ينشر ألواحه**، تونس 2003.

128 ـ نفسه، **الرؤية النقدية عند محمد العروسي المطوي**، النادي المطوي للتعارف والتعاون ـ تونس، طبع بيروت 1995.

129 ـ نفسه، **الطريق إلى الحداثة والتحديث في إعلام الجوائب للشدياق**، دار سحنون بتونس، طبع بيروت 2011.

130 ـ نفسه، **زين العابدين السنوسي، موسوعة العلماء والأدباء العرب والمسلمين**، مج13، دار الجيل، بيروت 2007/1427.

131 ـ محمد اليعلاوي، **ابن خلدون في نظر سيلفاستر دي ساسي شيخ الاستشراق الفرنسي (ت1838)، في كتابه أشتات ثالثة**، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث ـ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون ـ بيت الحكمة، تونس ـ قرطاج 2007.

132 ـ محمد يوسف نجم، **فن المقالة**، الطبعة الرابعة، دار الثقافة، بيروت 1964.

133 ـ مصطفى سويف، **الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة**، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٩.
134 ـ مصطفى الشكعة، **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1992/1413.
135 ـ مصطفى العلواني، **السكان عند العرب حتى عصر ابن خلدون**، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق 1989.
136 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)، **قسطنطين زريق رائد الفكر القومي والعقلانية الخلقية**، نشرية الألكسو بمناسبة إحرازه الجائزة التقديرية، تونس 1999.
137 ـ منير البعلبكي، **المورد: قاموس إنكليزي ـ عربي**، ط16، بيروت 1982.
138 ـ ناصر الحاني، **المصطلح في الأدب الغربي**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت 1968.
139 ـ ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، ط3، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1994.
140 ـ نبيل خلدون قريسة، **ابن خلدون مرآة الجوكندا**، سلسلة مقام مقال، إشراف عادل خضر، دار المعرفة للنشر، تونس 2006.
141 ـ نبيل راغب، **دليل الناقد الأدبي**، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998.
142 ـ نبيل علي ونادية حجازي، **الفجوة الرقمية: رؤية عربية لمجتمع المعرفة**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 318، أغسطس 2005.
143 ـ نجيب العقيقي، **المستشرقون**، ج3، دار المعارف بمصر، القاهرة 1980.
144 ـ الهادي التيمومي، **الغائب في تأويل العمران البشري الخلدوني**، دار محمد علي للنشر، صفاقس (تونس) 2007.
145 ـ هاملتون جب، **دراسات في حضارة الإسلام**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1974.
146 ـ يحيى وزيري، **العمارة الإسلامية والبيئة**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 304، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ربيع الآخر 1425/يونيو 2004.
147 ـ يوسف إليان سركيس، **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، نسخة مصورة عن ط 1928/1346، في جزأين.
148 ـ يوسف خياط، **معجم المصطلحات العلمية والفنية**، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.

الكتب الفرنسية:

149 - Bertil Malmberg. Les nouvelles tendances de la linguistique. PUF. Paris 1972.

150 - Encyclopédie de l'Islam, N.Edition. Paris.

151 - Encyclaepédia Universalis, France, 1995: T2 (Anthropologie, Architecture), T7, (Economie, Ecologie); T11 (Ibn Khaldun); T14 (Marinetti); T23 (Verne, Weber, Wells).

152 - H.-G. Cattenoz. Tables de concordance des Eres Chrétiennes et Hégirienne, Troisième Edition, Rabat.

153 - Le Robert, Alain Rey. Paris 1992: T1 (Anthropologie, Ecologie).

154 - Silvestre de Sassy. La Chrestomathie arabe, PUF, Paris 2008.

155 - Laffont - Bompiani. Le Nouveau dictionnaire des auteurs de tous les temps et de tous les pays, Robert Laffont 1994, Réimpression 2002.

ب ـ الدوريات:

156 ـ **أخبار الأدب (القاهرة)**، عدد 814، 15 فيفري 2009، 15 ـ 22 (حسين محمود: ماريتي الإسكندراني.. فاتح أبواب المستقبل).

157 ـ **الجوائب (إستانبول)**، عدد 5، 28 حزيران 1861؛ وعدد 146، 26 جويلية 1864؛ وعدد 169، 3 يناير 1865؛ وعدد 289، 28 ماي 1867؛ وعدد 860، 20 ماي 1877.

158 ـ **حوليات الجامعة التونسية**: العدد 24، سنة 1985 (عبدالقادر المهيري: ابن خلدون وعلوم اللسان)، والعدد 25، سنة 1986 (عبدالقادر المهيري: مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون).

159 ـ **الحياة الثقافية (وزارة الشؤون الثقافية بتونس)**، س5، ع9، ماي ـ جوان 1980 (عدد خاص بندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر)؛ وعدد 173 ماي 2006 (عدد خاص بمرور المئوية السادسة على وفاة ابن خلدون)؛ وعدد 197، نوفمبر 2008 (عبدالرزاق الحمامي: الفكر العربي المعاصر واستشراف المستقبل).

160 ـ **دراسات أندلسية (تونس)**، عدد 35، 2006 (الحبيب الجنحاني: مظاهر التجديد في الفكر الخلدوني؛ وجمعة شيخة: مقدمة ابن خلدون بين الطبع التجاري والتحقيق العلمي، طبعة الشدادي نموذجاً).

161 ـ **الرائد التونسي (تونس)**، مج 18، عدد 15، سنة 1877.

162 ـ **رحاب المعرفة (تونس)**، عدد 51، ماي ـ جوان 2006 (عدد خاص بابن خلدون)؛ وعدد 52، جويلية ـ أوت 2006 (ندوة ابن خلدون في بيت الحكمة: دراسات عديدة)؛ ـ وعدد 55، جانفي ـ فيفري 2007 (عبدالوهاب بوحديبة: ابن خلدون شاهد متبصر ومحرج)؛ وعدد 57، ماي ـ جوان 2007 (محمد عبدالعظيم: المعري ولزومه في مرآة النقد الحديث؛ ودراسة عبدالحميد عبدالواحد: تصور علم النحو في المقدمة لابن خلدون)؛ ـ وعدد 65، سبتمبر ـ أكتوبر 2008 (الحسين الفالحي: الاقتصاد في تفكير ابن خلدون).

163 ـ **عالم الفكر (الكويت)**: عدد 4، مج 18، يناير ـ مارس 1988 (عدد خاص بالدراسات المستقبلية: الإشكاليات والآفاق)؛ وعدد 2، مج 27، أكتوبر ـ ديسمبر 1998 (ما بعد الحداثة والتراث: عفيف بهنسي)؛ وعدد 3، مج 29، يناير ـ مارس 2001؛ وعدد 4، مج 29، أبريل ـ يونيو 2001؛ وعدد 3، مج 32، يناير ـ مارس 2004 (عدد خاص بالبيئة)؛ وعدد 4، مج 34، أبريل ـ يونيو 2006 (عدد خاص بالعمارة)؛ وعدد 4، مج 29، أبريل ـ يونيو 2008 (أحمد محمود بدر: تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة)؛ وعدد 1، مج 37، يوليو ـ سبتمبر 2008 (عبدالحق منصف: المعقولية التاريخية ونقد الحكاية عند ابن خلدون).

164 ـ **الفكر (تونس)**، السنة السادسة، مارس 1961 (الأستاذ الفرنسي تياي: تفكير ابن خلدون الفلسفي؛ ومحمد فريد غازي: هل خلف ابن خلدون علماً جديداً؟).

165 ـ **الفكر العربي (بيروت)**، السنة الثالثة، عدد 23، أكتوبر ـ نوفمبر 1981 (في سياسة الملك للماوردي، تحقيق رضوان السيد).

166 ـ **المجلة العربية للثقافة (تونس)**، العدد الأول، السنة الأولى، ذو القعدة 1401/سبتمبر 1981 (ملف خاص بابن خلدون)؛ والعدد 34، مارس 1998 (عدد خاص بابن رشد، وبخاصة دراسة نبيل قريسة)؛ والعدد 49، السنة 25، مارس/آذار 2006 (عدد خاص بالمئوية السادسة على وفاة ابن خلدون).

167 ـ **الوحدة (مجلة)**، عدد 51، السنة الخامسة، كانون الأول/ديسمبر 1988 (عدد خاص: العقلانية والفكر العربي).



المحتوى

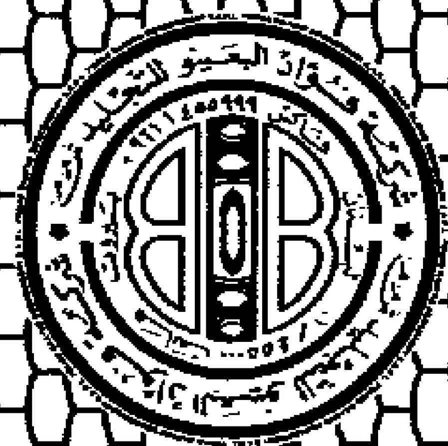
الموضوع	الصفحة

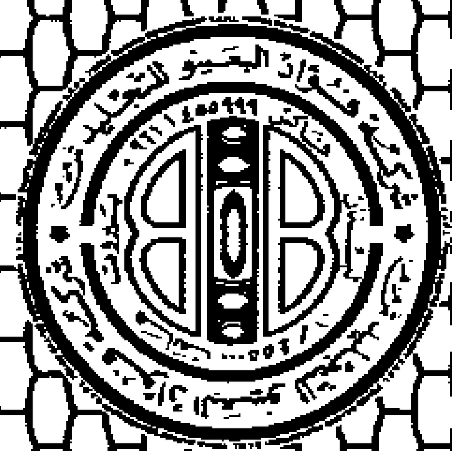
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بعون الله تعالى





هذا الكتاب

يعدّ ابن خلدون من الرموز الشهيرة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية والإنسانية بعامة. وبسبب هذه المكانة الممتازة تعدّدت عنه البحوث وتنوّعت توصيفاته العلمية والفكرية. من هذه البحوث هذا الكتاب الذي خصصناه لمعرفة مدى انتماء ابن خلدون إلى نهج الحداثة على الرغم من تقدّمه على عصرها في الزمان، واختلافه عن مهدها في المكان.

وانطلاقاً من البحث عن الهمّ الحداثي وتأطيره عند ابن خلدون أخذ المؤلف بالحفر في مظاهر التراسل، أو اللقاء، بين ابن خلدون والمشروع الحداثي المعاصر، واستنباط البواعث التي وجّهته إلى الحداثة؛ وأيضاً بالبحث في خصائص الشخصية الحداثية، وفي حظّ شخصية ابن خلدون من هذه الخصائص.

ولتجلية الصورة الحقيقية لحداثة ابن خلدون استعرض المؤلف المنهج الخلدوني بالنقد والتحليل، ثم أخذ في البحث عما عنده من مظاهر حداثية سواء في ما أسّسه من علوم، أو ما أحدثه من ألوان حداثية في بعضها الآخر.

وإلى جانب البحث في الحداثة سعى المؤلف كذلك إلى إبراز مدى أصالة الفكر الخلدوني ومعاصرته، وإلى استشراف نظرته المستقبلية للنهضة العربية الإسلامية تخليصاً لها مما سيتخبّط فيه العرب والمسلمون من ضعف وانحلال، وسيعيشونه من انحطاط وهرم.

ومما اهتم به المؤلف أيضاً أنه أورد في خاتمة بحثه تكملة لرؤية ابن خلدون مما يكون قد فكر فيه أو توقّعه من مسالك وشروط للسير في دروب النهضة العربية الإسلامية وتحقيق الحداثة التي يصبو إليها اليوم كلّ العرب والمسلمين، لكنه لم يفصح عنها نصًا كما يجب؛ فكان الاستدراك عليه في نظر المؤلف مستحسناً إن لم يكن لازماً لتفعيل رؤية الماضي وتغذيتها برؤية حداثية عصرية.

وعسى أن يكون حظّ هذه الدراسة في إفادة القارئ وإرضاء فضوله المعرفي بمقدار حظّ صاحبها في السعي إلى استكناه خصائص إضافات ابن خلدون الحداثية، وطرافة ما طرحه فيها من قضايا تعتبر شرطاً لازماً لانطلاقتنا الحضارية المستقبلية التي أعيانا ترقّبُها، وأمضّنا انتظارُها.

الناش





دار سحنون للنشر والتوزيع
تونس

10 مكرر نهج هولاندا 100 تونس
الجمهورية التونسية
الهاتف: +21671256435
+21671253456
الفاكس: +21671352962



ابن خلدون والحداثة